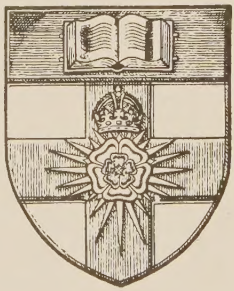


K [Csm. 5 — Al-Andalus]

UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/al-andalus_1936-1939_4

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN IV

1936-1939

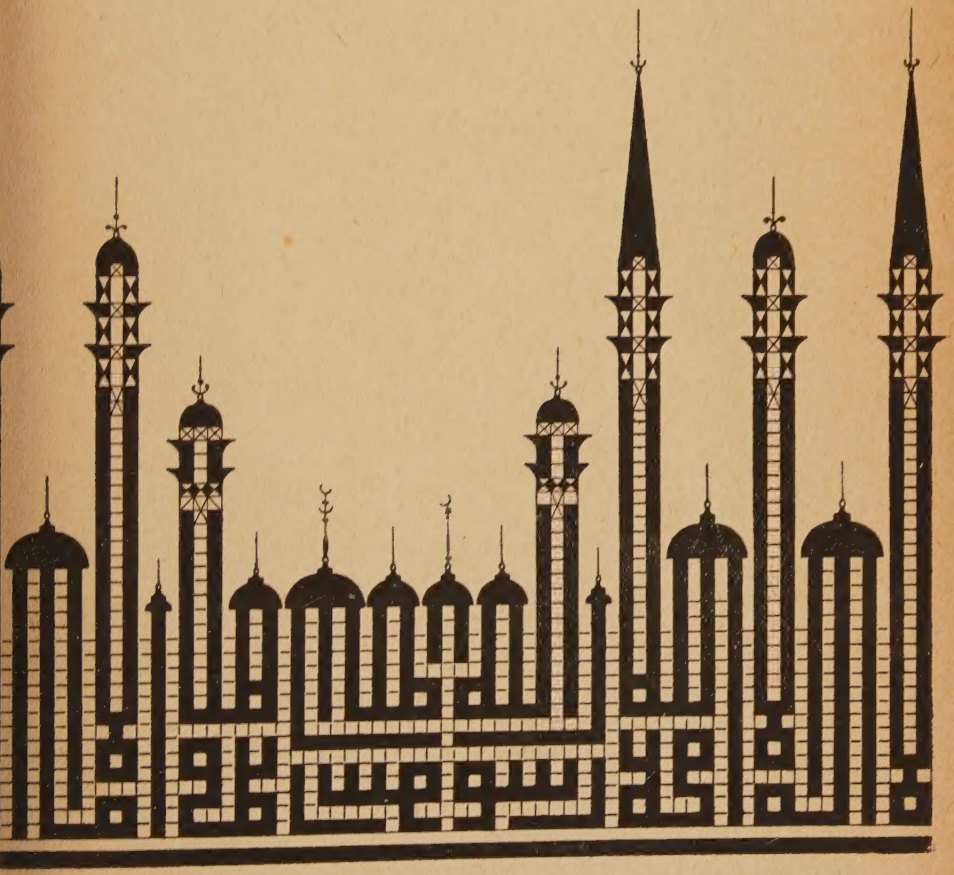
PRINTED IN SPAIN

Madrid. Imprenta de Estanislao Maestre. Pozas, 14. Teléfono 15620.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN IV



MADRID-GRANADA. 1936-1939

DIRECTORES:

Miguel Asín Palacios y Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Ramón García de Linares, Ángel González Palencia, José López Ortiz, Nemesio Morata, Jaime Oliver Asín, Reginaldo Ruiz Orsatti, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:

Ángel González Palencia.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: ESTANISLAO MAESTRE, POZAS, 14. — MADRID

POLÉMICA RELIGIOSA ENTRE IBN ḤAZM E IBN AL-NAGRĪLA

I

INTRODUCCIÓN

En un estudio publicado en esta misma Revista (Al-Andalus, II [1934], pp. 1-56) y titulado *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm*, mi maestro don Miguel Asín daba cuenta del feliz hallazgo realizado en Istanbul por el Dr. H. Ritter del ms. nº 2704 de la Mezquita Shehid ʿAlī Pasha (cfr. *ibidem*, p. 459), que encierra dieciséis tratados, casi todos desconocidos e inéditos, del gran polígrafo cordobés; describía el códice y analizaba el contenido de todos los opúsculos, excepto el sexto, cuyo resumen, con su habitual bondad, me reservó. Dicho opúsculo sexto (fos 147 *r*-162 *v*) es el que motiva las presentes páginas, que aspiran, por tanto, a insertarse en la p. 13 del citado artículo de don Miguel Asín.

Se trata de una refutación compuesta por Ibn Ḥazm (994-1063) [1] contra un escrito del famoso visir judío del reino de Granada Samuel ha-Nāgīd ben Joseph ibn al-Nagrīla (993-1055) [2], en el que éste intentaba señalar ciertas contradicciones

[1] La mejor biobibliografía de Ibn Ḥazm es el tomo primero de la monumental obra de don Miguel Asín, *Abenházam de Córdoba y su «Historia crítica de las religiones»*, 5 vols. (Madrid, Academia de la Historia, 1927-1932).

[2] Cfr. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, p. 704; *Jewish Encyclopaedia*, XI, 24-25 y la abundante bibliografía citada. — La grafía del sobrenombre de este famoso personaje es extraordinariamente fluctuante, tanto en he-

y errores del Alcorán. La obra es desconocida para los modernos bibliógrafos, orientales u occidentales, e incluso para los especialistas en literatura polémica religiosa, como Steinschneider (*Polemische und apolog. literatur*, Leipzig, 1877). Tampoco la conocieron Goldziher ni Schreiner, que analizaron las polémicas antijudaicas del *Fiṣal* [3]. Pero tuvo mucha difusión entre los musulmanes andaluces. Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa*, confiesa haberla copiado de su propia mano:

وقد كان هذا اللعين [ابن نغدالة] بلغ من سحب اذيال التيه والشموخ بانف الصلف الى غاية الجراة حتى جراه ذلك على التهكّم على بعض الآى والمجاهرة بالالحاد فاخذه اللّه اخذًا وبيلًا ' قلت : وعندى رسالة بخطّى فى الردّ عليه فيما زعمه متعارضًا من الابيات من تأليف الوزير الحافظ أبى محمّد بن حزم رضه انتهى [4]

Según resulta del prólogo, Ibn Ḥazm no conoció el escrito que refutaba, pues, aunque lo buscó con insistencia, no lo encontró y hubo de limitarse a tomar nota de su contenido, copiándolo de una refutación anterior a la suya, compuesta por un musulmán cuyo nombre no cita. Es obra escrita de prisa, con poco sistema y con perceptible precipitación y desorden [5]. Desde

breo *(Nagdālah, Nagrālah, Nagdīlāh)*, como en árabe. Lévi-Provençal, en su estudio sobre *Les «Mémoires» de ʿAbd Allāh, dernier roi zīride de Grenade* (Al-Andalus, III [1935], p. 244), adopta últimamente la lectura *Nagrālla* (نَغْرَالَّة), que, según Colin, pudiera explicarse como diminutivo hispánico de *nagra* = *corneja*. Yo empleo en este trabajo la forma *Nagrīla*, que es la que da, con toda claridad, el manuscrito. Tanto *Nagrālla* como *Nagrīla* pueden explicar, igualmente, la forma española tradicional *Nagrela*.

3 En *ZGJ* (1872), p. 81 y en *Kobut's Semitic Studies*, p. 498.

4 Dozy, *Recherches*[3], I, Apénd., p. lxviii. Trad. *ibid*, p. 290.

5 Las objeciones contra la Tora agrupadas en el *Epílogo* (cfr. *infra*) están barajadas y revueltas, sin seguir el riguroso orden del *Fiṣal*, acomodado a la sucesión de los libros bíblicos. Es posible que Ibn Ḥazm escribiera la *Refutación* de memoria. Así, al tratar de las leyendas talmúdicas sobre la frente y la corona del Creador, en el *Fiṣal* se detallan las dimensiones (Asín, *Abenhazam*, II, 385-86), mientras que aquí (cfr. infra, *Epílogo*, nº 16) sólo se dice *tantos y tantos* (codos o quintales) = كذا وكذا.

luego, es posterior al *Fiṣal* [6], que aparece citado en el fº 159 *r:* وقد ذكرنا فى كتابنا المرسوم بالفصل فى الملل والنحل الخ (cfr., infra, *Epílogo*, nº 15).

Consta de ocho artículos y un epílogo, sin contar el prólogo y la conclusión — de que nos ocuparemos en seguida —, en que ataca, sin nombrarlos, a Ibn al-Nagrīla, al rey zīrī de Granada y a los judíos en general. Los ocho artículos están dedicados a las ocho objeciones de Ibn al-Nagrīla. El esquema de cualquiera de ellos es el siguiente: primero se expone la objeción o contradicción sostenida por Ibn al-Nagrīla; a continuación se dedican a éste abundantes insultos, que — reunidos — formarían una lista considerable [7]; luego se demuestra la inanidad de la objeción o contradición, y, por último — con esa justicia distributiva polémica, tan propia de los tiempos medievales —, se indica que donde sí existe contradicción es en algún pasaje de la Tora, libro que merece también de Ibn Ḥazm un respetable número de denuestos [8]. Pero la saña del autor no se aplaca todavía, y en el *Epılogo* da un breve catálogo de las impiedades o errores que, a su juicio, existen en los libros sagrados de los judíos.

Como ya notó Asín, el manuscrito, aunque de letra oriental fácil y elegante, no es mucho de fiar, porque abunda en lagunas, textos alterados por desconocimiento del copista, puntuaciones deficientes o mendosas, etc. Siendo único, plantea, por tanto, difíciles problemas para su edición íntegra. Pero esta edición no tendría utilidad, porque el contenido de la obra es, en gran parte, repetición precipitada de materias más holgadamente tratadas

6 El *Fiṣal*, según Asín (*Abenházam*, I, 131), fué comenzado entre 418 = 1027 y 422 = 1030, en el reinado de Hišām III al-Muʿtadd, o sea treinta y seis años antes de su muerte. Debió de ser obra de composición accidentada y fragmentaria. Algunas de sus partes, como los capítulos referentes a la alteración de la Tora y de los Evangelios, existían con anterioridad y fueron incorporados después al *Fiṣal*. Cfr. Asín, *Abenházam*, I, 266 y II, 238, nota 128.

7 *Zindīq, māʾiq, ŷāhil, waqqāḥ, anūk, ʿadīm al-ʿaql, salīb al-tamyīz, maṭmūs ʿayn al-qalb, ẓalīm al-ŷahl, jasīs, maŷnūn*, etc. Otro insulto frecuente es decirle que ignora el árabe.

8 *Kaḏb muftarà, buhtān mujtalaq, haḏayān mujtaraʿ, zūr muftaʿal, bāṭil mubtadaʿ, haŷr mawdūʿ, ijtilāṭ*, etc.

en el *Fiṣal*. En cambio, sí creemos que merece un amplio extracto, y ello por varias razones.

En primer lugar, presenta indudable interes para seguir el desarrollo de la polémica religiosa y escrituraria en la Edad Media, así como para aquilatar el conocimiento de la Biblia que tenían los musulmanes españoles, estudiar las versiones arabes que de ella poseían y el concienzudo analisis que hicieron de su texto para elaborar un *corpus* de antilogías bíblicas [9]; paso fundamental en la historia de las religiones, que, en ciertos aspectos, empalma casi directamente con la ciencia moderna. Es cierto que sobre tales temas han proyectado ya suficiente claridad los estudios europeos sobre el *Fiṣal*, en especial la traducción española de don Miguel Asín; pero no estara de mas insistir, por cuanto este opúsculo nos muestra los mismos materiales orientados hacia otro fin, con matices nuevos, en que los mismos textos se organizan en argumentaciones distintas. No se trata de un analisis hecho una vez con esfuerzo y tensión, sino de una masa de conocimientos perfectamente asimilada por el autor, dócil a su memoria, sumisa a su talento, ágil en improvisadas movilizaciones, dentro de esta Escolástica prematura — violenta y aferrada con áspera mano a la materialidad de los textos —, pero todavía caliente y viva, con insultos, antes de que la enterrasen, fría y empedrada de *ergos*, en los mausoleos de las *Summas*.

En segundo término, nos muestra en pugna, frente a frente, a las dos más grandes figuras de la vida intelectual de su siglo. Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrila habían polemizado juntos oralmente en otro tiempo [10]. En el *Fiṣal* (= Asín, *Abenḥazam*, II, 291) Ibn Ḥazm dice haber discutido con el famoso judío, también cordobés, en el año 404 = 1013, o sea bastante antes de que el rey zīrī Ḥabbūs b. Māksan († 1038) le nombrase visir. En el prólogo de esta *Refutación* Ibn Ḥazm alude también a dicho conocimiento personal: على ما عهدناه عليه قديما. Pero el tiempo

9 Parece inútil advertir que en este trabajo nos limitamos a reproducir fielmente la doctrina ajena, sin discutir objeciones contra la Biblia que pueden facilmente deshacerse a la luz de la exégesis moderna.

10 Cfr. Asín, *Abenḥazam*, II, 45, 267 y 291, e infra *Epílogo*, nº 4, *in fine*.

los ha separado. Ibn al-Nagrila es — caso extraordinario — visir de un príncipe musulmán, vive en la opulencia, da muestras de una desatada soberbia, que le mueve incluso a atacar el Alcorán. Ibn Ḥazm, en cambio, lleva una vida aventurera, de agrio intelectual trotamundos, de quijotesco desfacedor de entuertos teológicos. Ha dejado ya atrás, en las brumas del ayer, su vida galante y su ambición política. Yo, que he traducido al mismo tiempo este opúsculo y el *Ṭawq al-ḥamāma*, he podido apreciar de cerca el acusado resalte de este desdoblamiento psicológico. El pulido literato se tornó desaforado inquisidor; la sensual redondez, arista punzante; el conspirador omeya, alfaquí frenético. Y este alfaquí, que, siempre fiel al rígido ideal omeya, mira con malos ojos el libertino pulular de los reyezuelos de taifas [11], ¡cuánto peor no ha de mirar a un judío como primer ministro de un reino islámico, árbitro de la vida y hacienda de los musulmanes! Aunque no se trate de una polémica oral, sino escrita, e incluso — como hemos visto — sin conocimiento personal por parte de Ibn Ḥazm de la obra de su contradictor, la *Refutación* que analizamos es una resonancia, históricamente preciosa, de la dramática lucha entre los dos primeros cerebros de la Andalucía del siglo XI.

Por último, la *Refutación* es un documento más — y de primer orden — para estudiar el «antisemitismo» en la España musulmana. Al trabajo de Dozy sobre Abū Isḥāq de Elvira [12], se han añadido después algunos otros de importancia; por ejemplo, el que actualmente publica en estas mismas páginas el profesor Lévi-Provençal sobre las *Memorias* de ʿAbd Allāh, el último zīrī granadino [13]. El opúsculo de Ibn Ḥazm es también valiosísimo a este respecto. Sin contar los violentos insultos esparcidos contra los judíos en el cuerpo de la obra, el prólogo y la conclusión están exclusivamente consagrados al tema. En ellos Ibn

11 Cfr. Asín, *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm* (en AL-ANDALUS, II [1934]), pp. 32 y ss. Recordamos que el opúsculo analizado por Asín forma parte del mismo códice que contiene la *Refutación*.

12 Apud *Recherches*³, I. Cfr. *supra*, nota 4. El *Dīwān* de Abū Isḥāq será pronto publicado y traducido por un becario de la Escuela de Estudios Árabes de Granada.

13 Citado *supra*, nota 2.

Ḥazm alza su voz, con tanta solemnidad como acrimonia, y hace llegar al rey zīrī de Granada — seguramente ya Bādīs — no sólo su censura y su exhortación, sino también las más atroces conminaciones, basadas en las palabras del Alcorán y en los terribles anatemas del Deuteronomio. Es el alma de la España musulmana tradicional — por nadie mejor encarnada que por Ibn Ḥazm — reaccionando contra el visirato del hebreo.

He identificado casi todos los pasajes bíblicos citados por Ibn Ḥazm y, en vez de traducirlos del árabe al castellano, he citado siempre el expresivo latín de la *Vulgata*. Las diferencias con el árabe son minúsculas y sólo ~~las~~ he señalado en los casos en que era preciso.

También he indicado, siempre que me ha sido posible, los pasajes del *Fiṣal* (en la traducción de Asín) paralelos a los del opúsculo estudiado.

Al análisis del tratado siguen unos apéndices con extractos del texto árabe (prólogo, artículo séptimo — como muestra del estilo — y conclusión) y un índice de textos discutidos y citados.

En lo que sigue he empleado constantemente las siguientes siglas: IḤ = Ibn Ḥazm; IN = Ibn al-Nagrīla; *A* = Asín, *Abenházam y su «Historia crítica de las religiones»*, 5 vols. (Madrid, Academia de la Historia, 1927-1932).

II

ANÁLISIS DEL TRATADO

Título. — El opúsculo lleva por título: ردّ أبى محمّد بن حزم على ابن النغريلة اليهودىّ ـ لعنه اللّه ـ, o sea *Refutación de Abū Muḥammad ibn Ḥazm contra Ibn al-Nagrīla* [14] *el judío, a quien Dios maldiga*.

Prologo (f°s 147 *r*-148 *r*). — Tras las acostumbradas doxologías, IḤ eleva a Dios sus quejas contra los reyes musulmanes

[14] Sobre la grafía *Nagrīla*, cfr. *supra*, nota 2.

que, por su afición a las cosas del mundo, abandonan la religión; por construir alcázares, dejan desamparada la Ley y, por acumular tesoros, entregan la defensa del pueblo musulmán en manos de gentes infieles, con todo lo cual, no sólo faltan al deber de todo muslim, de velar por las verdaderas creencias, sino que, además, dañan su propio prestigio y gobierno. No hay enemigo pequeño, dice IḤ — y a este propósito cita varios fragmentos poéticos [15] —, sobre todo, tratándose de los judíos, traidores que, bajo la apariencia de su debilidad, ocultan todo género de astucias y engaños y a quienes Dios no ha concedido la fuerza, pero sí, en cambio, el fraude, la hipocresía, el latrocinio y una sumisión falaz, unida a la más enconada enemistad contra Dios y su Profeta.

Uno de estos impíos ateos, disfrazados de judíos [IN], movido por su insolencia y por el orgullo de sus riquezas, llegó a componer un libro en que trató de demostrar las contradicciones de la palabra divina en el Alcorán. Cuando le llegó la noticia, IḤ no cesó de buscar aquel libro, para poner su lengua, su inteligencia, su ciencia y su talento en defensa de la verdad y refutar las opiniones de aquel judío, a quien dedica terribles insultos. Por fin, logró topar con un ejemplar de la refutación que un musulmán dedicó a la obra de IN, y de ella copió los argumentos del judío, para refutarlos a su vez. IḤ asevera que estos argumentos revelan el escaso valor científico y la poca inteligencia de IN, confirmando el juicio que éste le mereció en otro tiempo, cuando le conoció personalmente «desnudo, excepto de delirios, desprovisto de todo, salvo de tristeza, vacío, a no ser de mentiras».

En el Apéndice 1° doy un extracto del texto árabe del prólogo en sus pasajes más importantes.

Artículo primero (f°s 148 *r*-149 *v*). — La primera contradicción que cree ver IN en el Alcorán es la que existe, a su juicio, entre los pasajes IV, 80 *(Si les acontece alguna cosa favorable, dicen: «Esto viene de Dios», y, si les acontece alguna calamidad, dicen: «Esto viene de ti [Mahoma]». Díles: «Todo viene*

15 Uno de ellos es el mismo que aparece en Ṭurṭūšī, *Sirāŷ al-mulūk* (ed. Cairo, 1289 h.), p. 173 (= trad. Alarcón, *Lámpara de los Príncipes*, Madrid, 1930-31, II, p. 309).

de Dios») y IV, 81 *(Las cosas favorables que te acontecen vienen de Dios y las calamidades que te acontecen vienen de ti mismo)*. Según IN, en el segundo versículo Dios da la razón a los mismos a quienes se la quita en el primero.

Tras las consabidas injurias, IḤ deshace la contradicción, como es uso entre los comentaristas musulmanes de este pasaje: Todo viene de Dios, tanto las cosas favorables, como las adversas. Ahora bien, las primeras son gracias que Dios otorga al hombre, sin que éste las merezca, y las segundas, castigos por las faltas que el propio individuo comete. En este sentido ha de entenderse el segundo texto.

IḤ atiende en seguida a una posible réplica: Entendidos así los pasajes, y puesto que Dios se dirige — en IV, 81 — a Mahoma, ¿es éste susceptible de defecto *(taqṣīr)*? La contestación es afirmativa: Los profetas están libres de pecado *(maʿṣiya)*, pero no de defecto, y nadie, ni el mismo Profeta, entrará en el paraíso por sus obras *(ʿamal)*, sino por la misericordia divina.

El pasaje IV, 80 está basado en contrariedades que sucedieron a Mahoma [16], análogas a las que tuvo que sufrir Moisés. Cfr. Alcorán, VII, 128: *Cuando les acontecía una cosa favorable, decían: «Esto nos corresponde», y, cuando les acontecía una desgracia, la atribuían a la mala suerte de Moisés y de los que iban con él; pero toda su mala suerte venía de Dios, etc.*

Siguen más insultos contra IN y, en general, contra los judíos, a quienes aplica los conocidos versos de al-Mutanabbī:

> Si tratas bien a un hombre noble, te apoderarás de él,
> y si tratas bien a un hombre vil, se revolverá contra ti.
> Cuando se está en las alturas, emplear la generosidad en vez de la espada
> es tan nocivo como emplear la espada en vez de la generosidad [17].

[16] Cuando Mahoma y sus partidarios llegaron a Medina, los judíos atribuían al Profeta la carestía que siguió al aumento de la población de la ciudad.

[17] إذا انت أكرمتَ الكريم ملكتَه ✲ وإن انت اكرمتَ اللئيم تمرّدا
ووضع الندى فى موضع السيف بالعلا ✲ مضرّ كوضع السيف فى موضع الندا

Falta en el texto el primer hemistiquio del primer verso.

A continuación IḤ contraataca diciendo que donde sí existe contradicción es en el Pentateuco entre los siguientes pasajes: de un lado, Num., XIV, 17-18 *(Magnificetur ergo fortitudo Domini sicut jurasti dicens: Dominus patiens et multae misericordiae, auferens iniquitatem et scelera, nullumque innoxium derelinquens, qui visitas peccata patrum in filios in tertiam et quartam generationem)* y Gen., IV, 15 *(Omnis qui occiderit Cain septuplum punietur)* [18], y, de otro lado, Deut., XXIV, 16 *(Non occidentur patres pro filiis, nec filii pro patribus, sed unusquisque pro peccato suo morietur)*. Además, IḤ afirma que los propios judíos confiesan que en el Pentateuco no existe mención alguna de premio ni castigo después de la muerte.

Artículo segundo (f°s 149 *v*-150 *v*). — La segunda contradicción del Alcorán es la que, para IN, existe entre los textos LXXIX, 27-32 *(¿Érais vosotros más difíciles de crear que el cielo que Él edificó? Él elevó su bóveda y la redondeó por igual. Ensombreció la noche e hizo surgir la claridad [del día]. Y después de eso extendió la tierra. Sacó de ella sus aguas y sus pastos. Y sujetó sólidamente las montañas)* y II, 27 *(Él es el que creó para vosotros todo lo que hay en la tierra y el que luego se dirigió a los cielos y los ordenó en siete cielos, pues en todas las cosas es Sabio)*. Según IN, en el primer pasaje Dios dice que la extensión de la tierra fué posterior a la elevación de la bóveda celeste, mientras en el segundo afirma lo contrario, es decir, que la distribución de los cielos fué posterior a la creación de cuanto hay en la tierra.

18 ويقرّون فيه [كتاب التوراة] ايضًا فى أوّل السفر الاوّل ان قائن ابن آدم عاقبه اللّه فى السبعى من ولده

Como se ve, el texto árabe no se compagina con la Vulgata, aunque esta diferencia no perjudica la fuerza del argumento. Lo mismo sucede en el *Fiṣal* (= *A*, II, 246, n. 150), donde IḤ utiliza el mismo texto del Génesis para una objeción diferente. Di Matteo y Asín notaron ya (*A*, loc. cit.) que la versión de IḤ debe de depender de fuentes talmúdicas, pues he aquí lo que dice Flavio Josefo *(Opera omnia,* I, 2, 3): ..... *posterisque ipsius in septima progenie poenam subeundam denunciavit.*

Para IḤ los dos textos no sólo no se contradicen, sino que conciertan y se corroboran mutuamente. No es lo mismo crear la boveda celeste que ordenarla en siete cielos. El primer hecho es anterior a la extension de la tierra; el segundo, posterior. El orden de los hechos fué el siguiente: edificación y redondeamiento de la boveda celeste, establecimiento del turno entre noche y dia, extension de la tierra y extracción de sus aguas y pastos, sujeción de las montañas y, luego, distribucion de los cielos en siete.

A continuación IḤ contraataca señalando como blasfemo el pasaje Gen., III, 22-24 *(Et ait: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum: nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum. Et emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis, ut operaretur terram, de qua sumptus est. Ejecitque Adam, et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae)*. Según IḤ, los judíos afirman que Dios creó al hombre semejante a Él, salvo en dos cosas: la ciencia del bien y del mal y la eternidad. Algunos llegan incluso a sostener que Dios era un hombre como nosotros que llegó a comer del árbol de la vida y por eso se hizo eterno. ¡Horrendas blasfemias! — La misma argumentación, en el *Fiṣal* (= A, II, 245-6).

Artículo tercero (f°s 150 *v*-151 *r*). — La tercera contradicción del Alcorán es la que, para IḤ, existe entre los textos XLI, 8-11 *(¿No creeréis en El que ha creado la tierra en dos días?..... Él distribuyó los alimentos de la tierra en cuatro días, con igualdad para cuantos los pedían. Después se dirigió hacia los cielos que aún eran humo..... y los distribuyó en siete cielos en dos días)* y XXXII, 3 *(Dios es El que creó los cielos y la tierra, y cuanto hay entre ambos, en seis días)*. Sumando los días citados en el primer texto resultan *ocho* días, mientras en el segundo se dice que fueron sólo *seis*.

La réplica de IḤ es análoga a la del artículo anterior. La creación total de cielos y tierra, y de cuanto hay entre ambos, duró seis días. En el primer pasaje no hay que contar los dos ul-

timos días de la distribución de los cielos en siete, pues ya se aclaró en el artículo anterior que esta distribución tuvo lugar con posterioridad a la creación, y no fué propiamente creación *(jalq = ijtirāᶜ)*, sino simple distribución *(taqdir = tartīb)*.

A continuación IḤ contraataca diciendo que peor es lo que se afirma en Gen., II, 2 *(Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat)* [19], pues el descanso supondría la blasfemia de pensar que Dios estaba fatigado y sin fuerzas.

Artículo cuarto (fᵒˢ 151 *v*-152 *v*). — La cuarta contradicción del Alcorán es la que, para IN, existe entre los textos LXXVII, 35-36 *(Ese día [los culpables] no hablarán y no les será permitido que se excusen)* y XVI, 112 *(Día vendrá en que toda alma discutirá en favor de sí misma)*.

IḤ replica aduciendo y adverando la opinión de un antiguo doctor, según la cual se trata de dos momentos diferentes — y no simultáneos — del período posterior a la resurrección de la carne. El día del silencio, en el que no se admitirán excusas, es el día en que los condenados serán introducidos en el infierno, después del día del juicio. Así se deduce de los versículos inmediatamente anteriores al primer texto (LXXVII, 29-34: *Marchad hacia el suplicio en que no creíais. Marchad hacia la sombra [del humo] que se divide en tres columnas, pero que no da sombra ni defiende de la llama; la que arroja centellas como alcázares, parecidas a camellos rojos. ¡Ay entonces de los incrédulos!.....)*. En cambio, el día en que el alma abogará por sí misma, es el día del juicio, en que a todos los hombres les será pedida cuenta de sus acciones. El silencio del día de la entrada en el infierno será impuesto al condenado por cuanto la rebelión contra Dios no admite excusa; por eso dice el Alcorán, XXXVI, 65: *Hoy sellaremos sus bocas y sólo nos hablarán sus manos y sólo sus pies atestiguarán sus acciones*. La disputa del segundo texto, anterior al silencio, no será con Dios, con quien no se

19 La negación del descanso divino después de la creación se encuentra en el Alcorán, L, 37 *(No nos alcanzó la fatiga)*.

puede discutir, sino con las demás almas, porque habrá que separar las inocentes de las culpables y unas se achacarán a otras los pecados. Así se deduce, además, del empleo en el Alcorán de la forma III de la raíz *ŷdl (ŷādala, yuŷādilu, ŷidāl*[an]*)*, que implica dos sujetos disputantes [20].

A continuación IḤ contraataca diciendo que ni en el Pentateuco ni en los libros proféticos de la Biblia hay mención de premios ni castigos después de la muerte [21]. Cita después el texto I Reg., XXV, 29 *(Porro inimicorum tuorum anima rotabitur, quasi in impetu et circulo fundae)*, que relaciona con Salomón, en vez de con David, diciendo que estas palabras niegan toda retribución ultraterrena — a no ser que se tomen en el sentido de la metempsícosis — y están en contradicción con la sentencia de otro profeta de que «allí [en la otra vida] habrá fuego y delicias» [22]. Por último dice que los judíos atribuyen a Salomón blasfemias, como la de decir que «el mundo no tiene principio» [23], o la de afirmar: «Yo estuve con Dios el Alto, cuando creó la tierra y los cielos» [24]. Esta última frase resume el pasaje Prov., VIII, 22-30, relativo a la Sabiduría eterna, que el propio IḤ tradujo *in extenso* y comentó en el mismo sentido en el *Fiṣal* (= *A*, II, 367).

Artículo quinto (f°s 152 *v*-153 *v*). — La quinta contradicción del Alcorán existe, para IN, entre los textos LV, 39 *(Ese día no será interrogado por su delito hombre ni genio)* y VII, 5 *(Interrogaremos a aquellos a quienes enviamos profetas e interrogaremos a los profetas mismos)*.

20 En medio de esta argumentación, IḤ hace una apelación al *iŷmāᶜ*, en que delimita las fronteras del mundo musulmán, de modo análogo a como lo hace en el *Fiṣal* (= *A*, V, 27).

21 Este argumento fué ya empleado al fin del *artículo* primero. Cfr. *supra*, p. 9.

22 أن هنالك نارًا ونعيمًا. No me ha sido posible identificar este texto.

23 ومثل ما ينسبون اليه أيضًا ـ عليه السلام ـ من أنه قال مرّةً أن العالم لا أوّل له. No me ha sido posible identificar este texto. Quizá se refiera a Eccles., I, 4: *Generatio praeterit et generatio advenit: terra autem in aeternum stat.*

24 أنا كنتُ معه اللّه تعالى حين خلق الارض والسماء.

IḤ argumenta como en el artículo anterior. El primer pasaje se refiere al día de la entrada de los condenados en el infierno, como lo comprueba el contexto inmediatamente posterior (LV, 40-45: *¿Cuál de los beneficios de vuestro Señor negaréis? Los criminales serán conocidos por sus señas y serán agarrados por las cabelleras y los pies. ¿Cuál de los beneficios de vuestro Señor negaréis? Ésta es la gehena que los criminales negaban. Darán vueltas entre ella y el agua hirviente. ¿Cuál de los beneficios de vuestro Señor negaréis?).* En cambio, el segundo pasaje se refiere al comienzo del día de la resurrección, cuando se pida cuentas a todas las almas.

A continuación IḤ contraataca diciendo que en la alterada Tora de los judíos se atribuyen a Dios cosas indignas de un hombre, cuanto más de Él. Así, en Exo., XXXII, 9-14, se dice que Dios se volvió de su acuerdo, pues después de haber dicho a Moisés (vv. 9-10): *Cerno quod populus iste durae cervicis sit: dimitte me ut irascatur furor meus contra eos et deleam eos, faciamque te in gentem magnam*, Moisés le ruega (v. 13): *Recordare Abraham, Isaac et Israel, etc.*, y Dios rectifica (v. 14): *Placatusque est Dominus ne faceret malum quod locutus fuerat adversus populum suum.* Análogas rectificaciones y conversaciones depresivas para Dios encuentra IḤ en los pasajes siguientes del mismo libro. Así, en Exo., XXXII, 33-34, Dios dice a Moisés: *Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo. Tu autem vade et duc populum istum quo locutus sum tibi: angelus meus praecedet te.* Poco después (XXXIII, 1-5) Dios añade: *Vade, ascende de loco isto, tu et populus tuus, quem eduxisti de terra Aegypti, in terram quam juravi Abraham, Isaac et Jacob, dicens: Semini tuo dabo eam. Et mittam precursorem tui angelum, ut ejiciam Chananaeum et Amorraeum et Hethaeum et Pherezaeum et Hevaeum et Jebusaeum. Et intres in terram fluentem lacte et melle. Non enim ascendam tecum, quia populus durae cervicis es: ne forte disperdam te in via.* Pero, ante los ruegos de Moisés (Exo., XXXIII, 11-17), que IḤ cita *in extenso*, Dios acaba por volverse atrás de su acuerdo y prometer que les guiaría l mismo (v. 17): *Et verbum istum, quod locutus es, faciam: invenisti enim gratiam coram*

me. — Análoga argumentación en el *Fiṣal* (= *A*, II, 215, 306-308).

Artículo sexto (f°s 153 *v*-154 *v*). — La sexta objeción de IN versa sobre el texto alcoránico X, 94, que comienza: ..... إِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ. IN interpreta la partícula إِنْ como conjunción condicional y entiende: *Si estás en duda sobre lo que te hemos revelado, interroga a los que leen el Libro [enviado] antes de ti. Ha llegado a ti la verdad de parte de tu Señor*. Luego — concluye IN — Mahoma estaba en duda de su propia misión.

IḤ replica que IN no debía hablar en lengua que no domina [25]. Si supiera árabe, comprendería que la partícula إِنْ, no está aquí empleada como condicional *(bi-maʿnà al-ṣarṭ)*, lo cual sería absurdo, sino como negativa *(al-ŷaḥd... bi maʿnà «mā»)* [26]. En comprobación de su aserto cita otros pasajes del Alcorán donde dicha partícula ha de interpretarse también en el último sentido: VII, 188; XIV, 13; XII, 31; XXI, 17; XIV, 47; XLIII, 81 [27]. El pasaje discutido (X, 94) debe, por tanto, interpretarse así: *No estás en duda sobre lo que te hemos revelado. Interroga a los que leen el Libro [enviado] antes de ti* [i. e. *judíos y cristianos, y verás que tampoco ellos dudan de que] ha llegado a ti la verdad de parte de tu Señor*.

A continuación IḤ contraataca diciendo que en el Pentateuco hay horrendas blasfemias, sobre las cuales *Dios se encuentra a enorme distancia* (Alcorán, XVII, 45) [28]. Una es que Moisés

[25] كان يلزم هذا الخسيس أن لا يتكلّم فى لغةٍ لا يحسنها.

[26] Sobre este uso, véanse las Gramáticas del Bon de Sacy (1810), I, p. 380, y del P. Vernier, S. J. (1891), I, p. 402.

[27] He consultado estos pasajes en el *Tafsīr* de Jāzin (Cairo, 1318 h.) y en él se menciona la posibilidad de que el texto discutido (X, 94) pueda ser entendido así. De los demás textos, los cuatro primeros han de interpretarse, desde luego, en sentido negativo; pero en los dos últimos (XIV, 47 y XLIII, 81) caben diversas explicaciones.

[28] Este versículo alcoránico es empleado con gran frecuencia en el opúsculo, con el mismo sentido que aquí.

se negaba a ir hacia el Faraón, como Dios le mandaba (Exo., III, 11 y IV, 13-14). Otra es la lucha de Jacob, referida en Gen., XXXII, 24-32, donde se dice que Dios peleó y fué vencido por un hombre. Algunos — dice IḤ — sostienen que el que luchó con Jacob fué un ángel; pero el nombre empleado en la Biblia — *Elohim* (الوهيم = אלהים) — invalida esta suposición. — Sobre el último pasaje, cfr. *Fiṣal* (= *A*, II, 275-8).

Artículo séptimo (f°s 154 *v*-155 *r*). — Es, lo mismo que el octavo, brevísimo, y, porque, además de serlo, reúne las mismas características de los otros más extensos, me ha parecido oportuno traducirlo íntegro a continuación, como muestra del estilo del opúsculo:

Cita después este estúpido ignorante las palabras de Dios — ¡ensalzado sea! — en que, describiendo la miel, dice que *en ella está la curación de los hombres* [Alcorán, XVI, 71], y afirma: «¿Cómo puede ser eso, si la miel hace mal a los calenturientos y a los biliosos?»

Dice Abū Muḥammad: Si este necio cargante tuviera el más elemental conocimiento de los temperamentos humanos, o la más ligera comprensión de los recursos de la lengua árabe, no saldría con esta vaciedad. Ateniéndose al texto gramatical, Dios (¡ensalzado sea!) no dice que la miel sea la curación de todas las enfermedades. Lo único que dice (¡ensalzado sea!) es que *en ella está la curación de los hombres,* y esto no lo niega más que un mentecato, privado de razón y de vergüenza, o un alienado. Conocidas son las ventajas de la miel y sus efectos curativos para provocar la reacción de los resfriados, hacer cesar la flema y fortificar los miembros, hasta el punto de que entra en la confección de la mayor parte de los jarabes y en la composición de la mayoría de los electuarios. Galeno e Hipócrates, que son las autoridades de la ciencia médica, no dicen, en general, que haya de hacerse jarabe alguno si no es con ella, y jamás dictaminan que haya de hacerse un jarabe con azúcar.

¿Cómo niega este majadero en absoluto que la miel cure, si ésa es la principal de sus propiedades? ¿Cómo desmiente que tenga efectos curativos, si ellos dicen de uno de sus Profetas [IV Reg., XX, 7] que curó una mordedura en un miembro humano aplicando sobre él

un higo machacado? Si el higo tiene efectos curativos, ¿cómo niega este ruin que los haya mayores en la miel?

Los mismos judíos, en muchos pasajes de esa mezcolanza suya que llaman Tora, vemos que dicen, refiriéndose a Dios (¡ensalzado sea!), que, cuando Él quiere llegar al colmo de la alabanza de la Tierra Santa que les tenía prometida, afirma que no es sino una tierra que mana leche y miel [Exo., III, 8, 17; XIII, 5; XVI, 31; XXXIII, 3; Lev., XX, 24; Num., XIII, 28; XIV, 8; XVI, 13-14; Deut., VI, 3; XI, 9; XXVI, 9, 15; XXVII, 3; XXXI, 20] y les ofrece que comerán de la miel de las peñas [Deut., XXXII, 13]. Luego si en la miel no hay curación alguna, Dios (¡ensalzado sea!) les prometió únicamente aquello en que hay enfermedad y aflicción, y no aquello en que hay curación.

Todo esto, sin contar con que se niega lo que salta a la vista y se reniega de lo que es necesario reconocer en cuanto a las ventajas de la miel.

El texto árabe de este artículo va reproducido, también íntegramente, en el Apéndice 2°.

Artículo octavo (f°s 155 *r* - 155 *v*). — La octava objeción de IN contra el Alcorán se refiere al texto L, 9: *E hicimos descender del cielo agua bendita*. Dice IN: «¿Cómo va a ser bendita si destruye los edificios y mata muchos animales?»

IḤ replica que esta objeción revela carencia absoluta de entendimiento. Sin agua, no habría ser vivo alguno sobre la tierra, y el principio de todas las aguas es la lluvia que baja del cielo. Cuando llueve, todo está próspero y, en cambio, la sequía todo lo arrasa, angustia los ánimos y corrompe el aire. Sin agua, no existiría vegetación.

Por otra parte, en el Pentateuco Dios dice, en son de elogio, hablando de la Tierra Santa (Deut., XI, 10-11): *Terra enim, ad quam ingrederis possidendam, non est sicut terra Aegypti, de qua existi, ubi jacto semine in hortorum morem aquae ducuntur irriguae; sed montuosa est et campestris, de coelo expectans pluvias*. Esta objeción muestra, pues, la escasa talla y la ignorancia de IN, a pesar de que es la suprema auto-

ridad entre los judíos (*ʿamīd al-yahūd wa-ʿālimu-hum wa-kabīru-hum*).

Epílogo (fos 155 *v*-161 *r*). — IḤ dice que, con lo anterior, terminan las objeciones de IN contra el Alcorán, que patentizan su mala fe y su ignorancia. Ahora va él a mencionar algunas de las muchas necedades que los judíos atribuyen al Creador en sus libros, que IḤ ha leído. Helas aquí resumidas:

1) Los judíos son las gentes más mentirosas de la tierra, hasta el punto de que IḤ no ha encontrado, en toda su vida, más que uno sólo que no lo fuera. La razón es que ellos creen que los ángeles que llevan cuenta de las acciones humanas no entienden más que hebreo, y no se enteran de las mentiras dichas en otra lengua.

2) Los judíos creen que Dios ocultó a Jacob durante trece años lo que había sucedido a su hijo José, porque los hermanos de éste habían maldecido a quien se lo dijese, y Dios entraba en esta maldición. Como luego resulta que fueron los propios hermanos los que, según la Tora, informaron a Jacob, a ellos alcanzaría su propia maldición (!). — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 380). Sobre esta creencia judaica, vide *Pirqe* de R. Eliezer, cap. 38, y *Midrás Tanhuma*, perícope וישב (*ad Genesim*, capítulo XXXVII).

3) Los judíos no se recatan de decir que sus profetas cometieron adulterio o nacieron de uniones adúlteras. Así, en Gen., XXXVIII se narra el adulterio de Judá con su nuera, de la cual unión nació Fares, antepasado de David, de Salomón y de otros profetas, como Amós, Oseas, etc. Un judío objetó una vez a IḤ que tal unión era entonces lícita. ¿Por qué entonces — replica IḤ — mandó Judá quemar a su nuera, al verla embarazada? — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 280-7).

4) Los judíos afirman que el matrimonio no contraído con arreglo a la Tora es adulterio y su fruto, adulterino. Pero luego no se recatan de decir que Moisés y su hermano Aarón nacieron del matrimonio de Amran con su tía paterna Jochabed (Exo., VI, 20); que Sara era hermana de su esposo Abraham (Gen., XII, 13; XX, 2), y que Salomón era hijo de David y de

una mujer con quien cometió adulterio (II Reg., XI). También afirman que es adulterio casarse con dos hermanas a la vez o unirse con una esclava o concubina [29], y que el fruto de estas uniones es adulterino. Pero luego reconocen que los hijos de Jacob nacieron de dos hermanas, Lía y Raquel, y de dos concubinas, Zelfa y Bilha (Gen., XXIX y XXX), con lo cual todos los judíos se declaran hijos adulterinos. — Si dijesen que tales cosas eran lícitas en aquellos tiempos, admiten la abrogación de la ley divina; y si dijesen que tales prescripciones sólo obligaron a los israelitas a partir de la revelación de la Tora, tienen que dejar de sostener que los que nacen en otros pueblos, con leyes diferentes de la Tora, son hijos adulterinos. — De todos modos, lo que no pueden negar es que los hijos de Salomón — de quienes descienden los jefes de las comunidades judías *(ru'ūs al-ŷawālīt)* — fueron fruto adulterino de las uniones de aquel profeta con mujeres ammonitas, moabitas, etc. (III Reg., XI, 1). — Temas tratados en el *Fiṣal* (= *A*, II, 283-84, 214-15, 267, 214, 274, 213 y ss. y 291). Los pasajes de *A*, II, 267 y 291 se refieren justamente a polémicas orales con IN.

5) Los judíos confiesan en la Tora (Exo., VII, 10-12, 19-22; VIII, 6-7, 17-19) que los magos egipcios hicieron los mismos prodigios que Moisés, excepto la producción de la plaga de los mosquitos. Si esto fuera cierto, habría que admitir que entre Moisés y los magos no había otra diferencia que el grado de destreza en el arte mágico, cuando, en realidad, sólo los profetas pueden realizar milagros. — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 293).

6) Los judíos afirman en un libro de tradiciones suyas *(naql aŷbāri-ḳim)*, que consideran como profético [*Mehilta*, perícope בשלח, II, 2; cfr. Exo., XIV, 2], que el Faraón había construído en el desierto un ídolo llamado *Bā'al Ṣafūn*, que servía de talismán para extraviar a todo el que escapase de Egipto, y que por eso anduvieron errantes durante cuarenta años y murieron sus reyes, excepto Josué y Caleb. Luego una industria humana puede vencer, según ellos, el poder de Dios

[29] *Mulḳ al-yamīn*. Cfr. Alcorán, IV, 3.

y detener a un profeta. — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 381).

7) Los judíos afirman en su Tora (Exo., XXXII, 13) que Dios les prometió que heredarían la Tierra Santa y la poseerían eternamente. Ahora bien, Dios no pudo decir tal mentira, puesto que no la habitaron sino poco tiempo y Dios se la dió después en herencia al pueblo musulmán. — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 307).

8) Los judíos afirman en su Tora (Exo., XII, 12-13, 21-23) que Dios ordenó a Moisés, y éste transmitió al pueblo, que cada familia israelita matara un cordero o cabrito y que con su sangre señalaran sus puertas y dinteles, para que, al ver Dios estas señales, pasara de largo ante sus casas y no les incluyese en la anunciada matanza de primogénitos. Por tanto, según ellos, Dios no conocía las casas y necesitaba que le pusieran señales (!). Si IN tuviera sentido común, no haría objeciones contra las verdades auténticas. Ya lo dijo Dios (Alcorán, LXI, 8): *Querrán apagar la luz de Dios con sus soplos; pero Dios perfeccionará su luz, a despecho de los infieles.*

9) Los judíos están obligados a comer panes ázimos todos los años por la Pascua, pero no cordero, siendo así que les fueron prescritos entrambos manjares (Exo., XII, 14-20). Si replicasen: «Sólo se nos mandó tal cosa mientras vivimos en la Tierra Santa», se les contestaría: «Pues dejad de comer los ázimos hasta que estéis allí, porque no hay diferencia en la Tora entre uno y otro mandato.»

10) En el cántico de gracias, después del paso del Mar Rojo (Exo., XV, 3), los judíos atribuyen a Moisés estas palabras: *Dominus quasi vir pugnator.* ¿Cabe mayor blasfemia y mentira que comparar la fuerza de Dios a la de un hombre? — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 301).

11) En Exo., XXIV, 9-10, se dice que Moisés, Aarón, Nadab, Abiu y setenta ancianos *viderunt Deum Israel.* En Gen., XXXII, 30, Jacob exclama: *Vidi Deum facie ad faciem et salva facta est anima mea.* En cambio, en Exo., XXXIII, 20-23, Dios afirma a Moisés: *Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo et vivet..... Tollamque manum meam*

et videbis posteriora mea. Ésta sí que es contradicción palmaria, que se halla en la Tora y no en otro libro. — En el *Fiṣal* se encuentra una alusión al antropomorfismo del último pasaje (= *A*, II, 308); pero no a la contradicción señalada.

12) Los judíos afirman en la Tora (Exo., XXXII, 2-5, 19, 25) que, en ausencia de Moisés, Aarón mandó a los israelitas que se despojaran de sus joyas y con ellas fundió un becerro de oro, al que sacrificaron e hicieron fiesta y ante el cual les sorprendió Moisés bailando desnudos. ¿Es posible atribuir a un profeta semejante cosa? No hay duda de que el judío que alteró la Tora se propuso con ello negar toda profecía. — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 304-306).

13) En la Tora (Num., XI) se narra la insurrección de los judíos que, hastiados del maná, pedían carne. Dios les prometió entonces alimentarlos de carne hasta que murieran de hartazgo (como lo hizo después enviándoles las perdices que mataron a tantos de indigestión). Pero Moisés duda de la promesa, diciendo (v. 21): *Sexcenta millia peditum hujus populi sunt, et tu dicis: Dabo eis esum carnium mense integro?*..... IN objetaba falsamente contra el pasaje alcoránico X, 94, diciendo que Mahoma estaba en duda de su misión (cfr. artículo sexto); pero ésta que los judíos atribuyen a Moisés sí que es verdadera duda y, además, duda estúpida, después de las maravillas y prodigios que Dios había hecho con ellos. — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 329-333).

14) En la Tora (Num., XIV, 11-12) Dios, ante la insurrección de los israelitas, dice a Moisés: *Usquequo detrahet mihi populus iste?..... Feriam igitur eos pestilentia atque consumam: te autem faciam principem super gentem magnam et fortiorem quam haec est*. Pero Moisés intercede por el pueblo y Dios se aplaca (*ibid*., v. 20): *Dimisi juxta verbum tuum*. Tal contradicción y cambio de criterio no puede ser atribuída a Dios. — La argumentación es análoga a la del artículo quinto *in fine*.

15) IḤ afirma haber tratado ya en su *Fiṣal fī al-milal wa-l-niḥal* (= *A*, II, 253, 315, 325) de las mentiras que contiene la Tora en sus capítulos genealógicos. Así, por ejemplo, allí se dice (Num., III, 17-39) que los siete hijos de Caath, hijo

de Leví tenían, antes de morir, una descendencia de ocho mil varones. Alguien dice que se trata de un milagro; pero los milagros no pueden hacerlos más que los profetas. — Los judíos actuales (en sus ofrendas, oraciones y prescripciones sobre la impureza ritual) no siguen la ley de Moisés ni la de ningún otro profeta.

16) En un libro talmúdico *(Siʿur Qoma,* שיעור קומה) se dice que la distancia que separa la frente de la nariz del Creador es de tantos y tantos codos. En otro libro llamado *Ṣādir Nāsīm* (סדר נשים, parte tercera de la *Michna*) se dice que en la cabeza del Creador hay una corona de tantos y tantos quintales de oro, guardada por el ángel Ṣandalfūn (סנדלפון), y que en el dedo de Dios hay un anillo de donde toman su luz el sol y las estrellas. — Temas tratados en el *Fiṣal* (= *A*, II, 385-86).

17) Un rabino — de los que sostienen que quien a ellos injuria debe ser muerto y, en cambio, quien injuria a los Profetas debe ser sólo reprendido (*Talmud babilónico*, Erubin, 21 *b;* cfr. *Fiṣal* = *A*, II, 386) — cuenta que un hombre llamado Ismael encontró un día, en las ruinas del Templo, a Dios, llorando y gimiendo por la destrucción de su casa y de sus hijos, y que Dios le cogió por el vestido y le dijo que no lo soltaría hasta que le bendijera, como lo hizo (*Talmud babilónico,* Berahot, 3 *a,* 7 *a;* cfr. *Fiṣal* = *A,* II, 388). ¿Se concibe que Dios pida que le bendiga uno de estos perros?

18) En una fiesta que se celebra el 10 de tišrīn 1° (octubre) [30], los judíos se muestran airados contra Dios, bromean sobre él y le desprecian. En esa fiesta se levanta el Mīṭatrūn, que significa «el señor pequeño» [31], y, mesándose los cabellos y burlándose de Dios, se lamenta por la destrucción de su casa y su familia. Luego los judíos en su fiesta mayor adoran a un Señor distinto de Dios, de quien se burlan, e incurren en politeísmo. ¿Cómo conciliar estos hechos con el pasaje de la Tora (Deut., IX, 4-5) en que Dios afirma introducirlos en la Tierra Santa a

30 Es el *Yom kippurim (Talmud babilónico*, Berahot, 3 *a*, y algún otro *midrás).*

31 El μετὰ θρόνου o *Sarhappanim,* citado en la Cábala. Cfr. *A,* II, 390, nota 356.

causa de la infidelidad de los pueblos que la habitaban anteriormente? — Tema tratado en el *Fiṣal* (= *A*, II, 389-90).

19) En la Tora (Deut., IV, 24; cfr. *Fiṣal* = *A*, II, 301) dice Moisés: *Quia Dominus Deus tuus ignis consumens est.* En otro pasaje del mismo libro (IX, 3) se le llama *ignis devorans atque consumens.* En el Psalterio se encuentra este pasaje: *Teme a tu Señor, cuya fuerza es como la del unicornio* [82]. Todo esto es necedad y contradicción.

20) Los judíos tienen por cierto que Salomón, aunque lo consideran profeta, edificó templos para los ídolos de sus mujeres y les ofreció sacrificios (III Reg., XI, 1-8).

21) En la Tora (Num., X, 7-9) se lee la blasfemia de que Dios ordenó a los israelitas que para congregar al pueblo tocasen la trompeta suavemente *(simplex tubarum clangor erit)*, pero para ir contra el enemigo la tocasen con fuerza *(clangetis ululantibus tubis)*, a fin de que Dios se acordara de ellos y viniese en su ayuda.

22) Los judíos confiesan que, durante mil doscientos años, la Tora sólo estaba en poder del sacerdote, que pudo alterarla, mucho más cuando la mayoría de los reyes fueron idólatras y asesinos de profetas (Deut., XVII, 18-19; XXXI, 9-12; cfr. *Fiṣal* = *A*, II, 353). Confiesan asimismo que Joachaz, hijo de Josías, rey de Judá, borró los nombres de Dios de la Tora y puso en su lugar los de los ídolos (cfr. *Fiṣal* = *A*, II, 345). Reconocen también que Eliacim, hermano y sucesor de Joachaz, quemó enteramente la Tora, antes de la entrada de Nabucodonosor (cfr. *Fiṣal* = *A*, II, 345). No pueden negar que Esdras, el que rehizo la Tora de memoria, fué escriba y no profeta, aunque una secta, ya en decadencia, afirma que fué hijo de Dios (cfr. *Fiṣal* = *A*, II, 350). Luego es indudable que la

[82] El texto dice: أحذر ربّك الذى قوّته كقوّة الخريش. En el *Fiṣal* (= *A*, II, 364) se lee جريش. Ninguna de las dos palabras figura en los diccionarios con la significación de «unicornio», pero en el *Fiṣal* el propio IḤ explica que se trata de «una especie de toro que tiene un solo cuerno en mitad de la cabeza». — Asín (loc. cit.) no ha podido identificar el pasaje de los Salmos a que hace alusión esta cita, pues ninguno de los cuatro que se refieren al unicornio (XXI, 22; XXVIII, 6; LXXVII, 69, y XCI, 11) casan con el mencionado por IḤ ni en el sentido ni en la letra.

Tora está alterada y falsificada. En cambio el Alcorán, desde su revelación hasta ahora, anda en manos de todos y no ha variado ni en un ápice *(lam yazal..... maṯbūtᵃⁿ ᶜinda al-aḥmar wa-l-aswad)*.

Conclusión (fᵒˢ 161 *r* - 162 *v*). — IḤ vuelve a repetir las ideas del prólogo y a atacar de nuevo duramente al rey de Granada, aunque sin nombrarlo.

Tengo — dice IḤ — firme esperanza y seguridad plena de que Dios (¡ensalzado sea!) hará caer sobre quien trata íntimamente a los judíos, y los hace sus consejeros y privados, idéntico castigo que sobre los judíos mismos.

A continuación cita los textos alcoránicos (V, 56; III, 114; LX, 1; V, 62; II, 58 y V, 85) en que Dios reprueba y pone en guardia a los musulmanes contra la amistad de judíos y cristianos. Y sigue diciendo:

El rey musulmán que ha oído todo esto y, sin embargo, los acerca a sí y tiene con ellos intimidad personal, merece (si Dios — ¡ensalzado sea! — quiere) que Dios haga caer sobre él lo mismo que sobre ellos, es a saber, la ruindad, la mezquindad, el desprecio, la vileza y la humillación en este mundo, sin contar el doloroso tormento que les infligirá en la otra vida. En verdad, quien hace semejante cosa es digno de participar con los judíos en las amenazas que Dios (¡ensalzado sea!) les dictó en el libro quinto de la Tora.

Sigue la traducción árabe del terrible pasaje Deut., XXVIII, 15-57 y, en seguida, IḤ concluye:

Tal es el aviso que Dios hace a los judíos y la retribución que les promete, especialmente a ellos, según confiesan y consta en el Libro que leen. Tema, por tanto, a Dios el príncipe a quien Dios ha concedido sus favores y le ha hecho don del poder. Aparte de sí a estos sucios, malolientes, asquerosos, sobre quienes Dios ha hecho caer irritaciones, maldiciones, vilezas, ruindades, desprecios, cóleras, sordideces y suciedades, en mayor proporción que sobre ningún otro pueblo.

Sepa que estos hábitos con que Dios les ha cubierto son más nocivos que la guerra y más contagiosos que la elefantíasis. A Dios pedimos refugio contra el extravío y contra el hecho de oponernos a su decreto, si intentáramos ensalzar a quien Él humilló, elevar a quien Él abajó, honrar a quien Él despreció. Dios nos basta: Él es un excelente protector.

Por último, IḤ afirma que nunca se hubiera atrevido a estampar tales blasfemias de los judíos, que ponen carne de gallina, si Dios mismo no hubiera citado algunas en el Alcorán, como la de que *ʿUzayr es hijo de Dios* (IX, 30) [33], o la de que *la mano de Dios está ligada* (V, 69), o la de que *Dios es pobre y nosotros, ricos* (III, 177). — Idénticas excusas en el *Fiṣal* (= *A*, II, 275 y 389). — Con esto termina el opúsculo.

En el Apéndice 3° doy un extracto del texto árabe de esta conclusión.

III

APÉNDICES

1° — EXTRACTOS DEL PRÓLOGO (Fos 147 r-148 r)

اللّهمّ إنّا نشكو اليك تشاغُل أهل الممالك من أهل ملّتنا بدنياهم عن إقامة دينهم ، وبعمارة قصور ـ يتركونها عمّا قريب ـ عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم ، وبجمع أموال ـ ربّما كانت سبباً الى انقراض أعمارهم وعوناً لأعدائهم عليهم ـ عن حياطة ملّتهم ، بها عزّوا في عاجلتهم وبها يرجون الفوز في آجلتهم ، حتى استشرى لذلك اهل العلّة والذمّة وانطلقت ألسنة اهل الكفر والشرك بما لو حقّق النظر أرباب الدنيا لاهتمّوا بذلك ضِعْف همّنا ، لأنهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء

[33] Cfr. supra, *Epílogo*, nº 22. — Kűnstlinger, en su nota *ʿUzair ist der Sohn Allāh's* (*OLZ*, 35 [1932], pp. 381-83), sostiene, contra Geiger y Horovitz, que el pasaje alcoránico procede de que Mahoma entendió mal el texto IV Esdras, VII, 28.

والحمية للملّة الـغـرّآء ، ثمّ هم بعد منفردون بما يُوَلَّه اليه إهمال هذا الحال من فساد سياستهم والكدح فى رياستهم ، فللأسباب أسباب ، وللمداخل الى البلآء أبواب ، واللّه أعلم بالصواب . . . . .

. . . . . وبعد : فإنّ بعض مَنْ . . . . . ذوبت كبده ببغضة الرسول ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ من متدهّرة الزنادقة المستترين باذلّ الملل وارذل النحل من اليهود . . . . . أطلق الأَشَر لسانه ، وأرخى البَطَر عنانه ، واستشمخت ـ لكثرة الأموال لديه ـ نفسه المهينة ، واطغى توافُر الذهب والفضّة عنده همّته الحقيرة ، فألّف كتاباً قصد فيه ـ بزعمه ـ الى إبانة تناقُض كلام اللّه ـ عزّ وجلّ ـ فى القرآن . . . . .

فلمّا اتّصل بى أمر هذا اللعين لم أزل باحثاً عن ذلك الكتاب الخسيس لأقومَ فيه ـ بما أقدرنى اللّه عزّ وجلّ عليه من نصر دينه ـ بلسانى وفهمى ، والذبّ عن ملّته ببيانى وعلمى . . . . . فأطفرنى القدر بنسخةٍ ردّ فيها عليه رجلٌ من المسلمين ، فانتسختُ الفصول التى ذكرها ذلك الرادّ عن هذا الرذل الجاهل ، وباردتُ الى بطلان ظنونه الفاسدة بحول اللّه تعالى وقوّته ، ولعمرى إنّ اعتراضه الذى اعرض به لَيدلّ على ضيق باعه فى العلم ، وقلّة اتّساعه فى الفهم ، على ما عهدناه عليه قديماً ، فإنّنا ندريه عارياً إلّا من المخرقة ، سليماً إلّا من الكرب ، صفراً إلّا من البهت . . . . .

2º — TEXTO DEL ARTÍCULO SÉPTIMO (fos 154 v-155 r)

الفاصل السابع

ثمّ ذكر هذا المآئف الجاهل قوله ـ تعالى ـ فى وصف العسل أنّ فِيهِ شِفَآءٌ لِلنَّاسِ ، فقال : وكيف هذا وهو يؤذى المحمومين وأصحاب الصفرآء المحترقة ؟

قال أبو محمّد : لو كان معى هذا الجاهل الأنوك أقلّ معرفة بطآئع الانسان أو فهم مخارج اللغة العربيّة لم يأت بهذا البرسام ، أمّا اللغة فإنّ اللّه ـ تعالى ـ لم يقلْ العسل شفآء لكلّ علّة ، وانّما قال ـ تعالى ـ فِيهِ شِفَآءٌ

لِلنَّاسِ ، وهذا لا ينكره إلّا رقيعٌ ، سليب العقل والحياء ، أو موسوس ، لأن منافع العسل وشفاؤه فى إسخان المبرودين وتقطيع البلغم وتقويّة الأعضاء [معروفة] ، حتى صار لا يطبخ أكثر الأشربة إلّا به ، ولا يعجن جميع اللعوقات إلّا به ، وما وصف جالينوس وبقراط ـ وهما عميد أهل الطبّ ـ طبخ شيءٍ من الأشربة إلاّ به جملةً ، وما ذكر قطّ أن يطبخ شراب بسكر

وكيف يُنكر هذا الأنوك أن يكون العسل شفاء محضًا وهو أغلب أموره؟ وكيف أن يكون به شفاء ، وهم يصفون عن نبىّ من أنبيائهم أنّه شفى أكلةً فى عضو إنسانٍ بتين مدقوق وجعله عليه؟ فإذا كان فى التين شفاء من بعض العلل ، فكيف ينكر هذا الخسيس أن يكون فى العسل أشفية كبيرة؟

وما وجدناهم فى اختلاطهم الذى يسمّونه توراة عن اللّه ـ تعالى ـ فى عدّة مواضع أنّه إذا بلغ لغاية فى مدح أرض القدس التى وعدهم بها قال إلّا أنّها أرض تنبع عسلاً ولبناً ووعدهم فيها بأكل عسل الصخور . أفترى! إذ ليس فى العسل شفاء أصلاً إنّما وعدهم ـ تعالى ـ بما فيه الداء والبلاء ، لا بما فيه الشفاء . هذا مع إنكار العيان وجحد الضرورات فى منافع العسل

3° — EXTRACTOS DE LA CONCLUSIÓN (Fos 161 R-162 V)

قال أبو محمّد : إنّ أملى لَقويّ وإنّ رجائى مستحكم فى أن يكون اللّه ـ تعالى ـ يسلط على من قرب اليهود وأدناهم وجعلهم بطانه وخاصّته ما سلط على اليهود ، وهو يسمع كلام اللّه . . . . .

[Siguen los textos alcoránicos V, 56; III, 114; LX, 1; V, 62; II, 58; V, 85, contra la amistad con judíos y cristianos.]

فَمَن سمع هذا كلّه ثمّ أدناهم وخالطهم بنفسه من ملوك الإسلام ، فإنّه ـ إن شاء اللّه تعالى ـ [أهل] من أن يحيق اللّه ـ عزّ وجلّ ـ به ما أحاق بهم من الذلّة والمسكنة والهوان والصغار والخزى فى الدنيا سوى العذاب المؤلم فى الآخرة ، وإنّ مَن فعل ذلك يجزى أن يشاركهم فيما أوعد اللّه ـ تعالى ـ فى توراتهم فى السفر الخامس ، إذ يقول لهم ـ تعالى ـ : . . . . .

[Sigue la traducción árabe de Deut. XXVIII, 15-57.]

قال أبو محمّد : هذه بشارة من اللّه ومنحته التى خصّهم بها بإقرار ألسنتهم وفى كتابهم الذى يقرؤونه ، فليتق اللّه تعالى أميرٌ اتاه اللّه - تعالى - نعمة من نعمه ومنحة عزّه ، وليجتنب هؤلآء الأنجاس الأنتان الأقذار الذين أحاق تعالى بهم - من الغضب واللعنة والذلّة والقلّة والمهانة والسخط والخساسة والوسخ - ما لم يحقْ بأمّة من الأمم قطّ ، وليعلم أن هذه الكسى التى كساهم اللّه - تعالى - إيّاها أعدى عن الحرب وأسرع تعلّقًا من الجذام ، وباللّه - تعالى - نعوذ من الخذلان ، ومن معارضة اللّه - تعالى - فى حكمه ، بإرادة إعزاز من أذلّه اللّه - تعالى - ، ورفعة من حطّه اللّه ، وإكرام من أهانه اللّه ، وحسبنا اللّه ونعم الوكيل

IV

ÍNDICE

DE TEXTOS DISCUTIDOS Y CITADOS [34]

Alcorán.

* II, 27 = a 2.
58 = c.
III, 114 = c.
177 = c.
IV, 3 = n 29.
* 80-81 = a 1.
V, 56 = c.
62 = c.
69 = c.
85 = c.
* VII, 5 = a 5.
128 = a 1.
188 = a 6.
IX, 30 = c.
* X, 94 = a 6; e 13.
XII, 31 = a 6.
XIV, 13 = a 6.
XIV, 47 = a 6.
* XVI, 71 = a 7.
* 112 = a 4.
XVII, 45 = a 6; n 28.
XXI, 17 = a 6.
* XXXII, 3 = a 3.
XXXVI, 65 = a 4.
* XLI, 8-11 = a 3.
XLIII, 81 = a 6.
* L, 9 = a 8.
37 = a 3; n 19.
* LV, 39-45 = a 5.
LX, 1 = c.
LXI, 8 = a 8.
* LXXVII, 29-36 = a 4.
* LXXIX, 27-32 = a 2.

[34] Los pasajes del Alcorán señalados con asterisco son los especialmente discutidos. — *Siglas: a* = artículo; *c* = conclusión; *e* = epílogo; *n* = nota.

Biblia.

Gen.,	II,	2 = a 3.
	III,	20-24 = a 2.
	IV,	15 = a 1.
	XII,	13 = e 4.
	XX,	2 = e 4.
	XXIX,	= e 4.
	XXX,	= e 4.
	XXXII,	24-32 = a 6.
		30 = e 11.
	XXXVII,	= e 2.
	XXXVIII,	= e 3.
Exo.,	III,	8, 17 = a 7.
		11 = a 6.
	IV,	13-14 = a 6.
	VI,	20 = e 4.
	VII,	10-12 = e 5.
	VIII,	6-7, 17-19 = e 5.
	XII,	12-13, 21-23 = e 8.
		14-20 = e 9.
	XIII,	5 = a 7.
	XIV,	2 = e 6.
	XV,	3 = e 10.
	XVI,	31 = a 7.
	XXIII,	1-5, 11-17 = a 5.
	XXIV,	9-10 = e 11.
	XXXII,	2-5, 19, 25 = e 12.
		9-14 = a 5.
		13 = e 7.
		33-34 = a 5.
	XXXIII,	3 = a 7.
		20-23 = e 11.
Lev.,	XX,	24 = a 7.
Num.,	III,	17-39 = e 15.
	X,	79 = e 21.
	XI,	= e 13.
	XIII,	28 = a 7.
	XIV,	8 = a 7.
		11-12, 20 = e 14.
		17-18 = a 1.
	XVI,	13-14 = a 7.
Deut.,	IV,	24 = e 19.
	VI,	3 = a 7.
	IX,	3 = e 19.
		4-5 = e 18.
	XI,	9 = a 7.
		10-11 = a 8.
	XVII,	18-19 = e 22.
	XXIV,	16 = a 1.
	XXVI,	9, 15 = a 7.
	XXVII,	3 = a 7.
	XXVIII,	15-57 = c
	XXXI,	9-12 = e 22.
		20 = a 7.
	XXXII,	13 = a 7.
I Reg.,	XXV,	29 = a 4.
II Reg.,	XI,	= e 4.
III Reg.,	XI,	1 = e 4.
		1-8 = e 20.
IV Reg.,	XX,	7 = a 7.
Psal.		? = e 19; n 32.
Prov.,	VIII,	22-30 = a 4.
Eccl.,	I,	4 = a 4; n 23.

Libros talmúdicos.

Diversos pasajes = e 2; e 6; e 16; e 17; e 18.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

LES « MÉMOIRES » DE ʿABD ALLĀH, DERNIER ROI ZĪRIDE DE GRENADE

(Conclusion.)

TRADUCTION DU FRAGMENT II

[HOSTILITÉS CONTRE IBN ʿABBĀD. PRISE DE BELILLOS]

[P. 86] ..... Lorsqu'Alphonse fut renseigné exactement sur ces difficultés intérieures, il se rendit compte que c'était là pour lui une bonne fortune et la meilleure occasion de demander de l'argent. Il m'envoya son ambassadeur; c'était la première fois que nous entrions en négociations. Cet envoyé, Pedro Ansurez [1], vint en effet me trouver pour me demander de lui payer tribut. Je lui opposai une fin de non-recevoir, jugeant qu'il n'en fallait rien faire et qu'il n'y avait rien à craindre de la part d'Alphonse, puisque en avant de mon territoire s'en trouvait un autre, c'est-à-dire celui d'Ibn Ḏī-l-Nūn [2]. Je ne supposais pas que quelqu'un [de notre religion] pourrait s'allier à lui contre un musulman. L'ambassadeur s'en alla donc, sans avoir obtenu de résultat.

1 Ce personnage a son nom transcrit différemment dans les deux passages du fragment où il en est question: ici بلطر شولنش et plus bas, p. 120 (89 du texte), بطرة شولنس. De même, le nom d'Alphonse VI, qui apparaît tout au début du fragment sous la forme الفنش, est ensuite constamment transcrit avec un *ū* long: الفونش. — Pedro Ansurez, qui avait été chargé de l'éducation d'Alphonse VI, joua un rôle très important sous le règne de ce prince, dont il fut le conseiller: sa carrière a été retracée en détail par R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* (cf. l'index de cet ouvrage, s. v.).

2 C'est-à-dire le territoire du royaume de Tolède agrandi considérablement avant sa mort par al-Maʾmūn.

Ce fut là une occasion que saisit Ibn ᶜAmmār [3]. Il attendait l'ambassadeur à Priego, pour savoir quel serait le résultat de sa démarche. Quand il sut qu'elle était demeurée vaine, il se mit sur le champ à sa disposition et lui dit: «On refuse de vous payer vingt mille dīnārs (c'était le montant du tribut qu'il me demandait)! Eh bien! nous vous en donnerons cinquante mille, mais en échange d'un traité contre Grenade: vous me donnerez cette capitale, et vous autres, vous prendrez les sommes d'argent qui s'y trouvent!» Ils traitèrent avec lui sur ces bases et tombèrent d'accord pour édifier contre Grenade un château-fort destiné à mettre cette ville à la gêne jusqu'au moment où elle tomberait. Le personnage dont il a été question auparavant, Ibn Aḍḥà [4], qu'al-Nāya avait fait expulser de Grenade, s'était joint à eux pour leur montrer les points faibles de cette ville et leur indiquer les endroits d'où elle serait le plus menacée si l'on construisait là une forteresse: on y placerait une garnison qui pourrait se livrer à des raids contre elle et la harceler. Il leur indiqua l'emplacement du château-fort de Belillos *(Balīlluš)* [5]. La construction en fut activement entreprise par Ibn ᶜAmmār, grâce à un

[3] Sur la carrière politique et littéraire du célèbre Abū Bakr Muḥammad Ibn ᶜAmmār, cf. le récit détaillé de Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, pp. 83-117 et l'article d'A. Cour, in *Enc. Isl.*, t. II, p. 383.

[4] Cf. *supra*, p. 78 et note 27.

[5] Sur le château de Belillos, mon ami D. Félix Hernández Giménez a bien voulu me communiquer la note suivante:

«De la fortaleza de Belillos no queda referencia, pero su emplazamiento puede darse, a pesar de ello, por conocido. Río de Velillas denominan mapas modernos al que desciende de Moclin a entregarse, 2,5 kilómetros aguas abajo de Pinos-Puente, en el Cubillas, afluente este último del Genil. En un pasaje de su *Crónica del rey D. Pedro*, dice el canciller López de Ayala (año XII, cap. VII): «El »Rey D. Pedro llegó a Antequera, que es una villa muy fuerte, é non la pudo »aver; é tornóse dende, é envió todos los suyos que entrasen en la vega de Grana»da, é fué con ellos el Rey Mahomad (V), creyendo que si él allí paresciese, que »muchos Caballeros de los de Granada se vernian para él..... E todos los que ave»mos dicho llegaron á una puente de un pequeño rio, que dicen la puente de Va»lillos, que es aquende de la puente de Pinos, é allí estaba la caballería de los Mo»ros; pero los Moros luego fueron vencidos, é los Christianos fueron empos ellos »fasta cerca la puente de Pinos, é mataron algunos moros. É los dos primeros que »pasaron ese día la puente de Valillos fueron Furtado Díaz de Mendoza, é Martín

contingent de soldats d'Alphonse, dont il loua les services moyennant d'importantes sommes d'argent, en en différant parfois la remise au moyen de promesses et de flatteries, jusqu'au moment où les travaux furent terminés. Al-Muʿtamid vint lui-même se rendre compte de la progression des travaux et, durant tout le temps qu'il resta là, il fit régulièrement des parades militaires à proximité de Grenade, dans l'espoir que les habitants de cette ville se soulèveraient en sa faveur. Quand le château-fort fut terminé, il y plaça une forte garnison avec tous les vivres nécessaires et lui ordonna de commencer sa besogne de harcèlement. La situation était grave, assez pour me faire oublier l'affaire d'Alcala *(al-Qalʿa)* [6].

Une fois al-Muʿtamid parti, ainsi que les troupes chrétien-

»López de Molina, Doncel del Rey de la Gineta, natural de Jaén. Pero Moros non »se venieron para el Rey de Granada aquel día, segund el Rey Mahomad pensaba. »É los señores é Caballeros del Rey que allí llegaron tornáronse ese día para Alca»lá Real; é los Moros non osaron arrendrarse de la vega de Granada.....»

»Tiene este pasaje confirmación en otros del propio López de Ayala en su *Crónica de D. Enrique II* (año IV, cap. X), en la que dice: «..... é el Rey »D. Pedro envió todo su poder con D. Fernando de Castro, é con los maestros »de Santiago é Calatrava é de León, é todos los Concejos de la Frontera, é con »ellos el Rey Mahomad é sus Moros, llegaron á la puente de Velillos, que es »aquende la puente de Pinos, é no pasaron de allí, é tovieron que hicieron »mucho.....»

»En el *Mapa Geográfico del Reyno de Granada*, de Tomás López (Madrid, 1795), aparece señalada la «Puente de Velillos» en el camino de Pinos Puente a Illora, a tres cuartos de legua de la primera de ambas poblaciones, siendo de notar que, en el gráfico de referencia, al río se le denomina de Moclin.

»A norte de la Puente Velillos, comienza a accidentarse el terreno, pudiendo decirse que aquélla se halla en la linde de «la Vega» y en el desemboque en esta última del camino que por Alcalá la Real iba de Córdoba a Granada, muy de acuerdo, todo ello, con el contenido del manuscrito de ʿAbd Allāh Ibn Buluggīn.»

On peut ajouter à ces renseignements sur ce château-fort qui occupait donc l'emplacement de l'actuelle localité de Pinos-Puente celui que fournit Ibn al-Jaṭīb dans un passage de sa *Lamḥa*, éd. du Caire, 1347 h., p. 36: d'après cet auteur, Ballīluš (il fournit lui-même la vocalisation) se trouvait à un *barīd* de la capitale naṣrite. Cf. aussi F. J. Simonet, *Descripción del reino de Granada*, Grenade, 1872, p. 90 et note 1.

6 On verra plus loin, p. 122, qu'il s'agit d'Alcalá la Real, qui était tombée peu auparavant entre les mains d'Alphonse VI.

nes, je mis sur le pied de guerre un fort contingent de soldats et partis pour essayer d'enlever Belillos. Mais je ne pus rien contre cette place. Mes sujets désespèrent alors de mon règne, contre lequel ceux qui voulaient sa chute venaient de faire cause commune avec le roi chrétien. Et je regrettai d'avoir négligé dès le début de traiter avec ce dernier suivant ses conditions. Il était, certes, [p. 87] excellent qu'un prince musulman comme moi pût prendre un château-fort à la force de l'épée; mais ce qui arrivait le plus souvent, c'était qu'il se présentât mais n'y pût pénétrer, arrêté par les moyens de défense et les dispositions prises dans la place; il ne pouvait guère non plus compter pouvoir l'investir jusqu'à l'épuisement de ses réserves, car des renforts ne pouvaient manquer de lui arriver; il lui fallait donc renoncer à l'enlever, sauf s'il avait été le plus fort; mais, en réalité, nous luttions, les autres princes et moi, à forces égales: l'un de nous recrutant des troupes moyennant une certaine solde, l'autre, s'il voulait lui faire pièce, n'avait qu'à offrir davantage, et pouvait ainsi se délivrer des ennuis qu'il aurait pu lui causer. Cependant, la garnison de Belillos continuait ses ravages et ses raids dans la vega *(faḥṣ)* de Grenade, et, la situation demeurant sans issue, je finis par promettre à Alphonse le versement des sommes qu'il m'avait en vain demandées auparavant, en reconnaissant que c'était de ma faute si les négociations avaient été rompues entre nous, et en repoussant ainsi implicitement ce qui était à craindre de sa part, à savoir des demandes continuelles d'argent. L'intermédiaire en cette affaire fut Ibn Ḏī-l-Nūn, qui s'efforçait de procurer de l'argent au roi chrétien: non seulement ainsi il s'attirait ses bonnes grâces, mais aussi il attendait l'écroulement de mon royaume, pour s'en saisir lui-même, ou tout au moins en prendre sa part. Comme je l'ai déjà dit, c'était pour moi en apparence un ami, mais intérieurement un ennemi. Il faisait faire alors de la propagande en sa faveur à Cordoue, pour la possession de laquelle il déployait tous ses efforts. Allāh finit par décréter la prise de cette ville [7], et Ibn Ḏī-l-Nūn put s'en rendre maître par surprise,

[7] La prise de Cordoue par al-Ma'mūn de Tolède eut lieu en 467 (1075), grâce au concours qu'il trouva en la personne de l'aventurier Ibn ʿUkāša: cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, pp. 99-100; *Enc. Isl.*, t. III, p. 238.

grâce à la connivence de certains habitants sans foi ni loi. Le fils d'al-Muʿtamid, ʿAbbād [8], y fut tué, ainsi que son général Ibn Martīn [9]. Ces événements tragiques s'étant déroulés à Cordoue et la nouvelle en étant parvenue à la garnison de Belillos, elle évacua sur le champ la place: celle-ci fut occupée par mes troupes et entra en ma possession, avec ses constructions intactes; grâce à elle, je pus me rendre compte des améliorations défensives à apporter à l'Alcazaba de Grenade. Cette ville fut délivrée, au moment où l'on ne s'y attendait pas, de l'étreinte qui l'étouffait par la présence de l'ennemi dans le château-fort.

[ACCORD AVEC IBN ṢUMĀDIḤ]

Le gouverneur de la ville de Baza, Ibn Malḥān [10], était un homme infatué et avide d'obtenir le pouvoir souverain. Al-Muẓaffar [Bādīs] — qu'Allāh lui fasse miséricorde! — lui avait confié le gouvernement de cette ville en remplacement de son père. À mon avènement, quand l'influence prise par les vizirs augmenta, chacun de ces derniers se mit à lui demander de l'argent et des cadeaux; ceux auxquels il ne donna rien cherchèrent à lui nuire et à le molester, en profitant de ma jeunesse. Ne trouvant aucun moyen de se défendre ni de se plaindre à qui eût pu le protéger, il implora le secours d'Ibn Ṣumādiḥ; celui-ci lui fit bon accueil et s'appropria la ville de Baza, sachant qu'il ne serait point combattu tout le temps que dureraient les hostilités

8 C'était le second des fils qu'al-Muʿtamid avait eus de son épouse Iʿtimād al-Rumaikiyya: il portait le *laqab* honorifique d'al-Maʾmūn; cf. mes *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leyde-Paris, 1931, p. 41, note 5; Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, p. 98 et note 3.

9 Muḥammad Ibn Martīn, qui avait pris Cordoue pour le compte des ʿAbbādides cinq ans auparavant: cf. Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. III, pp. 259, 261; Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², p. 99.

10 Ce personnage fut sans doute l'un des ancêtres de l'Aḥmad Ibn Malḥān qui, dans la période des *taifas* postalmoravides, se déclara indépendant à Guadix et à Baza, prit le *laqab* honorifique d'al-Muta'iyad billāh, finit par se soumettre aux Almohades en 546 (1151-52) et se retira à Marrakech où il dirigea les travaux de construction et d'irrigation de la *Buḥayra* impériale. Cf. sur lui Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, p. 304.

entre Ibn ᶜAbbād et moi. Par la suite, il arriva encore à prendre par surprise le château-fort de Šīleš [11] sans que, pour mon compte, je pusse lui rendre la pareille en ravageant son territoire. Nous finîmes par convenir d'un échange, et Šīleš me fut restituée moyennant l'abandon d'un de ses châteaux alors en mon pouvoir, celui de Šant Aflaŷ [12] : je signai un accord de trêve, pour me permettre de gagner du temps et de voir ce que je ferais avec Ibn ᶜAbbād.

[TENTATIVES D'IBN ᶜAMMĀR ET D'ALPHONSE VI CONTRE GRENADE]

Quant à Ibn ᶜAmmār, il avait à faire face aux obligations auxquelles il s'était astreint vis-à-vis d'Alphonse, lors de sa location de main d'œuvre militaire pour la construction de Belillos: c'étaient de nombreuses redevances et d'importantes sommes d'argent qu'il devait lui payer et qu'il lui avait promises. Il mit par là son souverain [Ibn ᶜAbbād] dans l'embarras, car il ne voulait pas le laisser en repos, afin de se rendre indispensable au cours de cette période troublée, sans hésiter ainsi à susciter le mal contre les Musulmans. Et chaque fois qu'al-Muᶜtamid s'efforçait de calmer les choses, que je désirais moi-même faire la paix avec lui, ou bien encore qu'une trêve était décidée, Ibn ᶜAmmār ne laissait pas de la rompre et d'allumer le feu [p. 88] de la guerre. Il alla une seconde fois trouver le roi Alphonse, lui montra les avantages que lui vaudrait la prise de Grenade et me dépeignit à ses yeux comme quelqu'un d'impuissant, vu ma faiblesse et mon jeune âge; il lui garantit la possession totale des richesses de Grenade, s'il s'engageait, une fois la ville prise, à la lui donner en toute souveraineté et à lui laisser mon trésor personnel. Il déploya tous ses efforts pour engager Alphonse à se porter contre elle, et lui donna dans ce but des sommes considérables; il alla jusqu'à lui promettre, une fois l'affaire terminée

[11] Je n'ai trouvé aucune indication sur cette forteresse.

[12] Ce toponyme semble avoir disparu de l'usage, et l'on ne sait à quelle localité il pouvait s'appliquer. Il est peut-être à rapprocher du شنت اجلحي des *Ajbār maŷmūᶜa* (cf. Dozy, *Recherches*[3], t. I, p. 48 et note 1).

à son gré, cinquante mille miṯqāls en plus de l'argent qu'il trouverait à Grenade, s'il lui accordait de se mettre en marche sans délai. Toutes ces promesses remplirent d'une grande avidité le chrétien, qui se dit: «Voilà une affaire dont je ne manquerai pas de tirer parti, même si la ville n'est pas prise! Mais quel profit aurais-je à l'enlever à l'un pour la donner à l'autre, et lui fournir ainsi des moyens contre moi? Plus les révoltés seront nombreux et rivaliseront entre eux, mieux cela vaudra pour moi!» Il s'en vint donc avec l'intention de dépouiller aussi bien son allié que celui contre lequel il marchait, et de les perdre l'un par l'autre. Il n'avait pas, par ailleurs, l'espoir de prendre la ville pour son propre compte; il tint à ce sujet le raisonnement suivant: «Je suis étranger à leur nation, et tous parmi eux me haïssent. Pour quel motif pourrais-je désirer prendre Grenade? Qu'elle se soumette sans combat, c'est impossible! Il me faudrait donc mener la guerre, exposer mes soldats à la mort, dépenser de l'argent: j'aurais alors plus à perdre que ce que j'en espère tirer si elle tombe en mon pouvoir! Dans ce cas même, je ne la conserverais qu'autant que je serais sûr — ce qui ne serait pas le cas — de la fidélité de sa population. Je ne puis pourtant pas faire massacrer cette dernière et peupler la ville de gens de ma nation! Non, ce qu'il y a lieu de faire, en vérité, c'est de dresser les princes musulmans les uns contre les autres et de leur prendre continuellement de l'argent afin d'affaiblir leurs ressources et de les épuiser. Une fois qu'ils en seront arrivés là, ils n'auront plus qu'à se soumettre et à venir se livrer à moi spontanément. C'est bien ce qui s'est passé à Tolède, que je vais obtenir sans fatigue grâce à l'appauvrissement et à la dispersion de sa population, ainsi qu'à la fuite de son souverain!»

Je savais fort bien quelle était sa ligne de conduite, par ce qu'il en disait à ses ministres. Cela me fut répété par Sisnando [13]

13 Ce personnage, le comte Sisnando Davidiz, qui était à l'origine un mozarabe de la région de Coïmbre, fut très dévoué à la cause des rois de Léon et leur servit souvent d'intermédiaire dans leurs tractations avec les princes musulmans. Sur sa carrière, cf. R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 100 et *passim* (index). C'est lui qui d'après Ibn Bassām fut le premier gouverneur chrétien de Tolède, lorsqu'elle fut reconquise en 1085: cf. mon article *Alphonse VI et la*

de vive voix au cours de cette campagne: «C'est aux Chrétiens qu'au début appartint al-Andalus, jusqu'au moment où ils furent vaincus par les Arabes qui les refoulèrent en Galice, la région du pays la moins favorisée par la nature. Mais maintenant que c'est possible, ils désirent recouvrer ce qui leur a été ravi par la force; pour que le résultat soit définitif, il faut vous affaiblir et vous user avec le temps: quand vous n'aurez plus ni argent ni soldats, nous nous emparerons du pays sans la moindre peine!» Tous les princes musulmans s'accommodaient des circonstances et laissaient les jours se succéder, en se disant: «Avant que notre argent ne s'épuise et que nos sujets, comme ils le prétendent, soient tous allés à leur perte, Allāh nous apportera le salut et fera triompher les Musulmans!» Et tout cas, la venue d'Alphonse en compagnie d'Ibn ʿAmmār me causa le plus grand trouble; j'acquis la certitude que le second n'arrivait que pour me déposséder de mon royaume après avoir obtenu d'Alphonse les accords dont j'ai parlé plus haut. Le roi chrétien m'envoya bientôt un messager pour m'avertir de son arrivée et m'inviter à me porter à sa rencontre, en laissant croire qu'il avait pour but de renouveler notre traité et me consulter sur la conduite qu'il tiendrait à l'égard des autres sultans. Mais je ne doutai pas qu'il voulait me faire prisonnier et exécuter la promesse qu'il leur avait faite. Mes conseillers, réunis autour de moi, me dirent: [p. 89] «Pourquoi aller le trouver? C'est un ennemi qui vient te chercher querelle, et tu n'as pas le pouvoir de tenter de lui résister. Le résultat sera le même, que tu ailles le voir ou que tu restes. Mais si tu restes, les pires calamités s'abattront sur toi, ce sera la rupture définitive, et ceux qui te veulent du mal trouveront là un moyen d'agir. Cette éventualité sera encore plus pénible que ce qui nous est arrivé la première fois, lorsque nous avons repoussé les propositions de Pedro Ansurez et qu'Ibn ʿAmmār a obtenu d'Alphonse de pouvoir fortifier contre nous la place de Belillos. Nous ne nous serions tirés de ce mauvais pas que

prise de Tolède (1085), in *Hespéris*, t. XII, 1931, p. 48 (où il faut lire la graphie يششتد reproduite note 2: شِيشْنَنْدُ = Sisnando).

pour retomber dans une situation plus cruelle et plus amère! Si tes sujets s'aperçoivent qu'il y a dans ton armée quelque dissension, ils ne resteront pas avec toi, car ils ont déjà été échaudés une première fois. Tout espoir sera alors vain, ce sera la perte de tous, et l'on finira par se saisir de ta personne sans que tu aies obtenu le moindre traité de paix. Et nous nous trouverons sans garantie! Il vaut donc mieux que tu ailles trouver Alphonse, et cela pour deux raisons: si le résultat obtenu est la paix, on louera ta sagesse, et ton pouvoir s'affermira; si c'est le contraire, tu pourras t'en aller en toute sécurité et être assuré de ta tranquillité. Va donc te rencontrer avec lui, dis-lui des paroles douces, et c'est à Allāh qu'appartient le soin de décréter ce qui se passera!» Je fis donc mes préparatifs de mon mieux, m'entourai de mes gens de confiance pour me former un cortège convenable et me rencontrai avec Alphonse à proximité de Grenade [14]; par nécessité, je lui témoignai les marques du plus grand respect. Il me montra un visage ouvert et bienveillant et me promit de me défendre de la même façon qu'il défendait son propre territoire.

Puis les négociations commencèrent. Je lui adressai des ambassadeurs, et il m'en envoya pour me mettre au courant des engagements qu'il avait tenus et qu'il avait été entraîné à prendre par les circonstances, et me faire dire: «J'ai tenu à régler cette affaire, et n'ai point hâté mon départ, afin de pouvoir être mis au courant de tes intentions. Si tu te comportes bien avec moi et donnes satisfaction à mes demandes, je m'en irai en bons termes avec toi. Sinon, je suis ici, en compagnie de ceux qui ont traité avec moi!» Et il me demanda cinquante mille mitqāls. Je me plaignis du peu de ressources du pays, en lui exposant que ce serait pour lui une charge impossible, et qu'il était à mon avis certain qu'au cas où un tel tribut serait payé, mon royaume serait si affaibli qu'Ibn ʿAbbād saisirait la première occasion pour

14 Cette rencontre de ʿAbd Allāh et d'Alphonse VI ne semble pas avoir été signalée par les chroniqueurs chrétiens qui ont relaté l'histoire du règne de ce dernier. Ils se bornent à préciser que le roi de Grenade avait à son service, pour tenir tête aux ʿAbbādides, des milices chrétiennes, et à ses côtés quatre «ricoshombres» de Castille: le comte García Ordóñez, Fortún Sánchez et son frère Lope, et Diego Pérez. Cf. R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 287.

s'en emparer. Et j'ajoutai: «Si ce souverain prend Grenade, ses possibilités grandiront, et il ne te témoignera plus sa soumission. Prends donc ce que je puis t'offrir, et laisse-moi quelque chose qui me permette de subsister. Ce que tu laisseras, tu le trouveras chez nous quand tu le demanderas.» Il n'accepta ces raisons qu'après bien des difficultés, et je finis par conclure un accord moyennant le paiement d'une somme de vingt-cinq mille miṯqāls, c'est-à-dire la moitié de ce qu'il avait demandé. Puis je fis préparer à son intention, pour me prémunir contre ses mauvais sentiments, des tapis, des étoffes, des vases, qui furent rassemblés dans une grande tente. Je l'invitai à y pénétrer, et quand il vit les étoffes, il ne les trouva pas assez belles. Nous nous mîmes d'accord sur une augmentation de cinq mille miṯqāls, ce qui porta le montant total du paiement à trente mille. Je lui complétai cette somme, pour ne pas risquer, en refusant le moins, de compromettre le plus. Alors il m'exprima ses remerciements et, satisfait, il s'en retourna auprès d'Ibn ᶜAmmār, à qui il dit: «Tu m'as menti en me parlant de la faiblesse de Grenade et en m'affirmant que son prince, à cause de son jeune âge, est dépourvu de raison. Ce que j'ai vu de l'organisation et de la situation de cette ville est en contradiction avec ce que tu m'as dit!» Un peu plus tard, Ibn ᶜAmmār revint trouver Alphonse et lui demanda qu'un accord, qui serait respecté, fût conclu entre nous. Et il conseilla de prendre, parmi mes possessions, Estepa *(Iṣṭabba)* [15], un important château-fort situé à la limite du territoire de Séville, dont mon général Kabbāb [16] s'était emparé au cours [p. 90] des hostilités. Je lui demandai moi-même ce qu'il comptait faire au sujet d'al-Qalᶜa. Un accord finit par intervenir, aux termes duquel Qalᶜat Aṣṭalīr [17] serait échangée contre Estepa.

[15] Aujourd'hui chef-lieu de *partido judicial* de la province de Séville, cette localité compte environ 8.500 habitants. Située à mi-distance d'Antequera et d'Ecija, elle est souvent mentionnée par les géographes et les historiens musulmans sous les transcriptions استبّة, اسطبّة et اصطبّة.

[16] Sur ce personnage, cf. *infra*, p. 144.

[17] Qalᶜat Aṣṭalīr était l'un des noms de l'actuelle Alcalá la Real, en même temps que Qalᶜat Yaḥṣib et Qalᶜat Banī Saᶜīd. Voici en effet ce que rapporte al-Maqqarī, *Analectes*, t. I, p. 681: «La citadelle *(qalᶜa)* où se trouvaient les Banū

Castro *(Qāštruh)* [18] et Martos *(Mārtuš)* [19] étaient les deux places-fortes qui commandaient Jaen; c'est à cause d'elles que le seigneur de cette ville, mon oncle paternel [Māksan], s'était trouvé isolé, Jaen ne valant que par leur possession. Ibn ʿAmmār insista auprès d'Alphonse pour qu'il lui cédât ces deux places; il promit au roi chrétien, pour Martos, qu'il lui remettrait beaucoup d'argent, comme s'il s'agissait d'un achat. Alphonse alors m'engagea à abandonner cette place, poussé par sa cupidité. Il me promit d'autre part de donner en échange de Castro le château-fort d'al-Maṭmar [20], une possession d'Ibn Dī-l-Nūn qui se trouvait à la limite de nos territoires respectifs. Il me garantit cet échange, dont j'essayai de mon mieux de repousser le principe, mais en vain, comme il arrive le plus souvent quand il s'agit de tractations entre un personnage puissant et un homme faible. Un accord en conséquence fut rédigé en présence d'Alphonse; ce document défendait toute agression d'un prince musulman contre un autre. Il y fut stipulé quel serait le montant du tribut annuel que nous aurions à lui verser. Pour ma part, il le fixa à dix mille miṯqāls par an. Il me parla avec douceur, me disant: «Ibn ʿAmmār aurait voulu que je fasse preuve de mauvaise foi à ton égard! À Dieu ne plaise que l'on sache par le monde qu'un homme comme moi, puissant parmi les Chrétiens, soit venu te trouver, toi qui es un grand personnage de ta race, pour te trahir ensuite! Demeure en paix! Je ne t'assujettirai à rien autre chose qu'au paiement du tribut, que tu m'enverras chaque année

Saʿīd porte leur nom: on l'appelle Qalʿat Banī Saʿīd. On la connaissait auparavant sous le nom de Qalʿat Asṭalīr, ce dernier nom étant celui d'une source qui s'y trouve. Al-Mallāḥī dit dans son histoire qu'on la connaît sous l'appellation de Qalʿat Yaḥṣib (ou Yaḥṣub), nom d'une tribu yamanite dont des représentants occupèrent son emplacement au moment de la conquête d'al-Andalus.» — Alcalá la Real avait dû, dans des conditions qui nous échappent, être soustraite quelque temps auparavant au pouvoir du roi zīride de Grenade: cf. *supra*, p. 115.

18 Aujourd'hui chef-lieu de *partido judicial* de la province de Cordoue, Castro del Río est mentionné à deux reprises sous la forme arabe *Qāšruh* par Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, éd. du Caire, pp. 79-102.

19 L'ancienne Tucci. Cf. Dozy, *Recherches*[3], t. I, pp. 311-313.

20 Je n'ai pu identifier ce toponyme. Al-Maṭmar signifie en arabe «le silo»: cf. Dozy, *Suppl. dict. ar.*, s. v.

sans retard. Si tu en diffères l'envoi, tu recevras la visite de mon ambassadeur, et son séjour t'occasionnera des dépenses! Il vaudra donc mieux pour toi de t'empresser de verser l'argent!» J'acceptai ses paroles, étant d'avis que le paiement de dix mille mitqāls par an, grâce à quoi je me mettrais à l'abri de ses méfaits, valait mieux que la perte des Musulmans et le ravage du pays, moi-même n'étant point en tout état de cause en mesure de le rencontrer sur un champ de bataille et de lui faire pièce, en sachant bien que je ne trouverais parmi les sultans d'al-Andalus pour m'assister que des gens qui le pousseraient à me perdre. La situation redevint paisible, et cette période de paix, de trêve et de bien-être ne fut obscurcie par aucun trouble.

[PRISE DE TOLÈDE PAR ALPHONSE VI]

La faveur divine me valut ensuite d'être délivré du mal que m'avaient causé les interventions d'Ibn ʿAmmār, lorsque je fus débarrassé de son voisinage et qu'il alla s'occuper des affaires de Murcie [21]; ce fut également l'époque où disparurent de mes côtés Samāʾa [22] et ses partisans. Déjà auparavant, [al-Maʾmūn] Ibn Ḏī-l-Nūn était mort [23], au moment où il avait vu ses espérances se réaliser à Cordoue: tout al-Andalus avait tremblé devant lui, et il avait rempli de crainte les autres princes du pays. Il ne survécut en effet que peu de temps à son entrée dans cette ville. Il en advient souvent ainsi des choses, au terme de leur perfection! Ceux qui savent dévoiler l'avenir avaient d'ailleurs prédit que lorsqu'il prendrait Cordoue, ses jours seraient à leur fin, car le déclin suit l'apogée. Puis, son petit-fils, [al-Qādir] [24], qui lui avait succédé, fut déposé, les habitants de son royaume s'étant

[21] Cf. sur ces événements Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, p. 105 suiv.

[22] Le vizir de ʿAbd Allāh, qui avait assuré la régence à son avènement. Cf. *supra*, introduction, pp. 23-24 et *infra*, p. 134 suiv.

[23] Al-Maʾmūn mourut exactement le 11 ḏū-l-qaʿda 467 (28 juin 1075).

[24] Yaḥyà b. Ismāʿīl b. Yaḥyà b. Ismāʿīl Ibn Ḏī-l-Nūn. Pour empêcher qu'il ne soit confondu avec son grand-père et homonyme al-Maʾmūn, les historiens arabes se bornent en général à l'appeler *ḥafīd Ibn Ḏī-l-Nūn*. Sur les événements qui sont rappelés ici, cf. mon article *Alphonse VI et la prise de Tolède*, pp. 42-44.

révoltés contre lui, et il alla se réfugier auprès d'Alphonse. Celui-ci le renvoya à Tolède, en le tenant sous son joug et sa tyrannie, pour obtenir de sa part le versement de sommes considérables. La plus forte charge qu'il s'imposa vis-à-vis du roi chrétien fut lorsqu'il acheta à celui-ci un château-fort situé près de Tolède pour cent cinquante mille miṯqāls en monnaie de bon aloi, et qu'il dut lui verser chaque soir cinq cents boisseaux de grains, [p. 91] à titre de *ḍiyāfa* [25], tout le temps qu'il séjourna auprès de lui. Ce furent ses sujets qui durent lui fournir de quoi faire face à ces obligations, et il les réduisit ainsi à la misère. Alphonse demeura campé auprès de Tolède, qui finit par passer en sa possession. Il donna en échange au prince de cette ville celle de Valence, et il ne s'opposa pas à ce qu'il y transportât sa famille et ses richesses, à l'exception toutefois de l'or et de l'argent. Le petit-fils d'Ibn Ḏī-l-Nūn, pendant son si court règne à Tolède, n'avait eu d'autre préoccupation que la perte du vizir de son grand-père, al-Ḥadīdī [26], grâce aux efforts déployés dans ce sens par les ennemis de ce personnage, qui ne cessaient de le calomnier. Dans sa méchanceté, il jugea même que son exécution aurait plus de portée s'il en confiait le soin à des gens que son grand-père avait fait incarcérer en toute connaissance de cause. Il les fit relâcher et les excita contre le vizir. Celui-ci étant tombé entre leurs mains, ils lui firent subir les pires outrages dans leur désir de vengeance. Ces gens furent la principale cause du trouble dont souffrit le royaume d'Ibn Ḏī-l-Nūn: c'étaient les Banū-l-Lawārankī [27], les Banū Mugīṯ [28] et ceux qui avaient em-

25 C'est-à-dire de «droit d'étape». L'obligation de pourvoir au ravitaillement des troupes auxquelles on fait appel, soit en espèces, soit en nature, est constante dans l'Occident musulman du Moyen-Age. Cf. Dozy, *Suppl. dict. ar.*, s. v.

26 Abū Bakr Yaḥyà b. Saʿīd Ibn al-Ḥadīdī, sur lequel cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila (B. A. H.*, II), n° 1360; *Alphonse VI et la prise de Tolède*, pp. 41-43.

27 Un membre de cette famille, Aḥmad b. Saʿīd b. Gālib Ibn al-Lawrānikī (la vocalisation est différente d'ici, mais l'ethnique se rapporte à un mot roman *lauranca* ou *lauranica*, «endroit planté de lauriers»: cf. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los Mozárabes*, Madrid, 1889, p. 299) fut un savant et juriste tolédan qui mourut en 469 (1977): cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila (B. A. H.*, II), n° 134.

28 Cette famille tolédane a eu de nombreux représentants qui ont leur *tar-*

brassé leur parti. Ce prince aurait pu se passer de leur concours pour faire périr le vizir; mais son apathie et la faiblesse de son jugement l'empêchaient d'accomplir le moindre acte judicieux.

[PRISE DE DÉNIA PAR IBN HŪD]

Ce fut également dans le même temps qu'Ibn Hūd se rendit maître de Dénia [29], en profitant du manque de troupes et de l'amour de l'argent du seigneur de cette ville. Le vizir de ce dernier, Ibn al-Royolo [30], l'avait quitté pour se rendre à Saragosse et avait engagé Ibn Hūd à jeter son dévolu sur Dénia. Il intrigua si bien auprès de ce prince que celui-ci s'empara de la ville par surprise et sans difficulté et s'y appropria de grandes richesses, car le trésor de cette ville était considérable. Le seigneur de Dénia, le fils de Muŷāhid, devait demeurer chez Ibn Hūd, entouré d'égards, jusqu'à sa mort.

La prise de Dénia fut d'une influence néfaste sur l'esprit d'Ibn Hūd, qui aspira à s'emparer de nouveaux territoires et cessa de se consacrer comme auparavant à la guerre sainte contre les Chrétiens. Il fut pris du désir de s'approprier Valence et, dans ce but, donna des sommes considérables à Alphonse. Or, comme nous l'avons déjà montré, Alphonse, tout en prenant l'argent, se gardait bien de donner à qui que ce fût l'assurance formelle de son concours en vue de la prise d'une ville. D'ailleurs,

ŷama dans les répertoires biographiques andalous. Le plus influent des Banū Mugīṯ à Tolède à l'époque de l'avènement d'al-Qādir est signalé par Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. III, p. 279, ligne 9 (lire مغيث au lieu de مغيد).

[29] La prise de Dénia par al-Muqtadir Ibn Hūd, qu'accompagna la déchéance du prince de cette ville, ʿAlī b. Muŷāhid, eut lieu en 468 (1076): cf. Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. III, p. 228; Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, p. 225; Dozy, *Hist. Mus. Esp.*[2], t. III, p. 114; Seybold, in *Enc. Isl.*, t. I, p. 963, *sub* Dénia.

[30] Je n'ai pu identifier ce vizir, mais deux personnages, l'un et l'autre originaires de Guadalajara *(Madīnat al-faraŷ)*, ont porté le même nom à la même époque: cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, *(B. A. H.*, II), n° 981 et 1.014. Sur *royol*, *royolo*, *royuelo* (= français «rougeaud»), cf. Simonet, *Glosario*, p. 498.

peu après la prise de Dénia, Ibn Hūd mourut [31], ayant vu se réaliser ses espérances concernant cette ville. L'astrologue Ibn al-Jayyāṭ [32] avait prédit tous ces événements, et j'avais lu dans l'un de ses écrits sa prédiction avant d'en être le témoin personnel. Ce qui arriva à Ibn Hūd à Dénia fut du même ordre que ce qui arriva à Ibn Ḏī-l-Nūn à Cordoue: la prise de possession de Dénia secoua en effet fortement al-Andalus, dont tous les princes furent saisis de crainte quand ils surent que cette ville avait été enlevée sans combat et dans le minimum de temps; chacun d'eux se mit alors à prendre les dispositions nécessaires pour se prémunir contre une attaque éventuelle de sa part, jusqu'au moment où Allāh les en délivra; il mourut au cours des hostilités et sur le point de voir se réaliser son espoir. Il eut pour successeur son fils al-Mu'tamin [33], qui mourut bientôt. Ce prince s'aperçut des mauvais agissements du vizir de son père, Ibn al-Royolo, qui essayait de jouer à ses côtés vis-à-vis d'Alphonse le même rôle qu'Ibn ʿAmmār et de prendre sur ses contemporains une influence prépondérante, par ses artifices et son souci de dominer. Il ordonna alors son exécution. A sa mort, al-Mu'tamin eut pour successeur son petit-fils al-Mustaʿīn [34], celui qui aujourd'hui gouverne [Saragosse comme vassal des Almoravides]. Al-Mu'tamin était un personnage savant, qui avait étudié les livres; il s'intéressait en même temps à la divination, ce qui lui permit de sa-

31 Al-Muqtadir Aḥmad b. Sulaymān Ibn Hūd mourut en effet en 475 (1082-83): cf. Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. III, p. 229; Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, p. 198. Sur la date d'octobre 1081, cf. R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 309, note 2.

32 Ce personnage est signalé par Ṣāʿid de Tolède dans ses *Ṭabaqāt al-umam* (éd. Cheikho, Beyrouth, 1912, p. 86; notice reproduite par Ibn Abī Uṣaibīʿa, *ʿUyūn al-anbā'*, éd. du Caire, t. II, p. 50). Il s'appelait Abū Bakr Yaḥyà b. Aḥmad Ibn al-Jayyāṭ et fut au service de différents princes, en dernier lieu d'al-Ma'mūn de Tolède. Il mourut dans cette ville en 447 (1055).

33 Le règne de Muḥammad b. Aḥmad b. Sulaymān Ibn Hūd al-Mu'tamin ne se prolongea pas plus de trois ans: ce prince mourut en effet en 478 (1085-86); cf. Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, p. 199.

34 Sur le règne de ce prince, dont Ibn al-Jaṭīb fait le fils et non le petit-fils d'al-Mu'tamin, cf. *Aʿmāl al-aʿlām*, p. 199-202. Il fut tué en 503 (1110) à la bataille de Valtierra. Cf. mon article de l'*Enc. Isl.*, t. IV, p. 162, *sub* Saragosse.

voir que sa fin était proche. Il ne se réjouissait pas du fait d'être roi et menait une vie le plus souvent ascétique. Un des principaux officiers [p. 92] de son armée, qui prenait part à son conseil, m'a dit qu'il leur montrait son trésor, bien supérieur à celui de n'importe quel autre roi. Comme les personnes présentes l'en félicitaient, il leur répondit: «Qu'en ferai-je? La vie est courte, et quand j'en sortirai, je n'entrerai dans ma tombe qu'avec un linceul!» Ces propos les attristaient, et il finit par mourir. Le frère d'al-Mu'tamin, Mundir [35], commandait à Dénia; leur père al-Muqtadir, qui, dans sa vieillesse, l'y avait envoyé, ne lui avait pas laissé d'argent, dans la crainte qu'il ne fît opposition à son frère, tant il était irritable et violent. Mais quand al-Muqtadir mourut, la brouille se déclara entre les deux frères. Mundir ne voulut pas se soumettre à al-Mu'tamin, ni même le juger son égal, car il était sûr de la fidelité de ses troupes, grâce aux largesses qu'il leur faisait sur ses propres ressources. Il mourut, postérieurement à son frère, et eut pour successeur un jeune fils [36], dont le vizir administra la principauté.

[35] Ce n'est guère que par les chroniques chrétiennes qu'on était jusqu'ici renseigné sur le second fils d'al-Muqtadir, le *ḥāǧib* Mundir, qui aurait reçu en partage à la mort de son père les territoires de Dénia, Tortosa et Lérida. Ce fut l'un des adversaires les plus acharnés du Cid. Il mourut vers 482 (1090). Cf. Dozy, *Recherches*[3], t. II, p. 111 suiv.; A. Prieto Vives, *Los Reyes de Taifas*, pp. 47, 48, 49; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, pp. 309, 413 et note 1.

[36] Sulaymān Sayyid al-dawla, qui fut sous la tutelle des membres d'une famille que les chroniques chrétiennes appellent les Banū Betir (avec de nombreuses variantes); voici ce que dit la *Primera Crónica General*, éd. R. Menéndez Pidal, Madrid, 1906, p. 564 *b*, ch. 896: «Aquel sennor de Denia et de Tortosa [Mundir], que murio estonces con el grand pesar de las malas nueuas que oyera, dexo un fijo pequenno; et tenienle en guarda unos que dizien fijos de Betyr; et ell uno destos tenie Tortosa por este moço, et ell otro su hermano tenie Xatiua, et otro su primo dellos tenie Denia.....» Cf. Dozy, *Recherches*[3], t. II, p. 137 et note 2; A. Prieto Vives, *Los Reyes de Taifas*, p. 49; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 415 et note 2.

[RÉVOLTE D'IBN ʿAMMĀR CONTRE AL-MUʿTAMID]

Quant à Ibn ʿAmmār, il était déjà à cette époque sur le point de se trouver en désaccord avec al-Muʿtamid. Il obligea son maître à entreprendre la conquête de Murcie, et lui causa ainsi des soucis et des dépenses. On sait comment le fils d'al-Muʿtamid [37] fut fait prisonnier au cours de cette expédition. Ibn ʿAmmār resta longtemps occupé par cette affaire de Murcie, rassemblant des troupes et déboursant de l'argent, en faisant croire à son souverain que c'était pour lui qu'il se dépensait ainsi, alors que c'était pour son compte personnel; il voulait en effet prendre Murcie comme siège d'une principauté indépendante dont il serait le chef, et c'est bien ce qu'il fit. Les gens versés dans la science des prédictions et l'astrologie disaient que le royaume des ʿAbbādides durerait jusqu'au moment où ils parviendraient à Tudmīr et qu'ensuite leur dynastie prendrait fin. On craignait donc pour elle, en voyant les efforts déployés par Ibn ʿAmmār pour prendre Murcie; mais la chute des ʿAbbādides ne se produisit que quelque temps après, au moment fixé par le destin. Une fois Murcie prise [38], Ibn ʿAmmār s'y conduisit de la façon la plus détestable; son mépris des gens, sa mauvaise conduite, sa passion du vin lui valurent bientôt la haine des habitants. A al-Muʿtamid, il ne témoignait qu'une soumission qui frisait la révolte, et il alla jusqu'à s'attaquer en public à son honneur [39] et à le ridiculiser pour des travers dont Allāh lui avait fait la faveur de le dispenser pourtant: il agissait ainsi à la façon des gens vils et

37 Al-Rašīd. Sur les conditions de sa capture par le comte de Barcelone Ramón Berenguer II et de son rachat en 471 (1078), cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, pp. 105-107. Ce fils d'al-Muʿtamid, qui devait accompagner son père en exil au Maroc, s'appelait de son vrai nom Abū-l-Ḥasan ʿUbayd Allāh: cf. mes *Inscriptions arabes d'Espagne*, p. 41, note 5.

38 Sur la prise de Murcie pour le compte des ʿAbbādides, cf. Dozy, *Abbad.*, t. II, pp. 86-87; Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, pp. 186, 232; Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, p. 108; M. Gaspar Remiro, *Historia de Murcia musulmana*, Saragosse, 1905, p. 110.

39 Cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², III, p. 112.

des hommes de la rue. Ibn Rašīq [40] vint à ce moment à Murcie, où son influence était grande; il tressa un réseau d'intrigues dans les châteaux voisins en y plaçant des acolytes, et dans la ville même, il se fit des partisans en profitant de l'inattention d'Ibn ᶜAmmār, tout occupé à ses plaisirs. Quand Ibn ᶜAmmār se rendit compte de ce qui se passait, il quitta Murcie, afin de se charger d'une mission auprès du roi chrétien, sous le prétexte de s'occuper du sort des territoires du Levant, qui se trouvaient au voisinage et qu'il arriverait peut-être à annexer, ainsi Santa Maria (Albarracin), et pour réparer les dommages que lui avait causés à Murcie Ibn Rašīq, contre lequel il était impuissant, vu l'acharnement de celui-ci à le perdre. Il se mit donc en route pour aller rejoindre Alphonse. La première chose qu'il fit fut d'essayer de se gagner les Tolédans en tâchant de convaincre ces derniers d'avoir à se gouverner eux-mêmes et de payer le tribut au roi chrétien en se passant d'un prince. Dans ce but, Ibn ᶜAmmār se rendit à Tolède, comme s'il était chargé de mission, alors qu'Ibn Dī-l-Nūn se trouvait dans cette ville; son arrivée coïncida avec la présence devant Tolède du camp d'Alphonse: c'était l'époque où le prince *(ḥāǧib)* de Tolède avait été ramené dans sa capitale, après sa déposition par les habitants. Ibn ᶜAmmār était soi-disant venu pour tenir sa promesse [de rétablir Ibn Dī-l-Nūn sur son trône], mais avec l'intention d'agir tout au contraire et de le faire périr. Ce complot fut éventé, et le prince tolédan eut le dessus sur la bande des révoltés. Ceux qui échappèrent se réfugièrent auprès d'Alphonse, et Ibn ᶜAmmār prit la fuite.

[P. 93] N'ayant pu mener à bien son entreprise auprès d'Alphonse, Ibn ᶜAmmār alla trouver le prince de Saragosse et se mit à son service pour lui procurer la possession de Segura *(Šaqūra)* [41], où il devait être pris par la suite pour être envoyé à al-Muᶜtamid. Quand il fut assuré qu'Ibn ᶜAmmār s'était établi

[40] Abū Muḥammad ᶜAbd al-Raḥmān Ibn Rašīq al-Qušayrī. Sur sa carrière après la prise de Murcie et sa rébellion contre al-Muᶜtamid, cf. Ibn al-Jaṭīb, *Aᶜmāl al-aᶜlām*, pp. 295-296.

[41] Sur Segura, cf. mon article de l'*Enc. Isl.*, t. IV, p. 301, *sub* Shakūra.

auprès d'Ibn Hūd, Ibn Rašīq prit le pouvoir à sa place à Murcie, dont il s'était concilié la sympathie des habitants, et ceux-ci se félicitèrent de la façon dont il les gouverna. Dès lors, Ibn ʿAmmār n'essaya plus de revenir à Murcie et demeura au service d'Ibn Hūd, le prince de Saragosse. Mais à peine installé dans ce pays, il y mit le feu par ses intrigues. Il fut chargé d'une ambassade auprès des Catalans *(Ifranǧ)*, et Ibn Hūd le traita avec égards et le rapprocha de lui dans l'espoir d'en retirer les mêmes bénéfices qu'al-Muʿtamid; Ibn ʿAmmār avait en effet acquis [aux yeux d'Ibn Hūd] une réputation que lui avaient valu non ses propres actes, mais la chance de son maître. L'inimitié qui venait de se faire jour entre Ibn ʿAmmār et al-Muʿtamid avait été provoquée par al-Rašīd [42], le fils de ce dernier; car Ibn ʿAmmār, dans sa scélératesse, faisait preuve à l'égard des fils de son maître d'un vain orgueil, les tenait étroitement en tutelle et s'aliénait, par sa méchanceté, les proches du prince qu'il aurait dû traiter avec respect. Al-Muʿtamid cependant faisait preuve à son égard de patience, en tenant compte aussi du fait qu'il avait su s'attirer la sympathie des Chrétiens et s'était ingénié à gagner leur confiance: aussi, quand survenait de leur part quelque ennui, c'est lui qu'il envoyait auprès d'eux, et la situation, jusque-là critique, redevenait meilleure; mais ces résultats n'étaient acquis par Ibn ʿAmmār que grâce à l'argent de son maître et la fortune de son règne, tandis que lui, dans son ignorance, se figurait que c'était grâce à ses dons personnels, et il s'en faisait attribuer le mérite. Pour tous ces motifs, al-Muʿtamid en arriva à concevoir à son sujet une telle irritation qu'il employa pour le perdre tous les moyens dont il disposait. Allāh finit par le faire tomber en son pouvoir et il lui réserva le châtiment indispensable, que personne n'avait plus que lui mérité. Voici comment: Segura avait été évacuée par al-Muʿtamid, et celui qui s'y était installé, un esclave de Sirāǧ al-dawla [43], avait formé le projet de la faire passer aux mains de ce dernier prince. Quand Ibn ʿAmmār arriva à

42 Cf. *supra*, p. 45, note 37.

43 C'était un fils de ʿAlī b. Muǧāhid Iqbāl al-dawla. Cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, p. 114.

Saragosse, il alla trouver cet esclave, dans l'espoir de le ramener à l'autorité d'Ibn Hūd. Mais l'autre le fit prisonnier et l'envoya à al-Muʿtamid, qui le fit exécuter de la façon la plus honteuse. Après ces événements, Ibn Rašīq prit la décision de rejeter l'autorité d'al-Muʿtamid, et crut se justifier en disant: «Il ne m'a point donné le commandement de Murcie!» Il prétendit que c'étaient les habitants de la ville qui l'avaient choisi et qu'Ibn ʿAmmār, en la quittant, l'avait mis à sa tête. — Je raconterai plus loin ce qu'il advint de lui par la suite, quand je parlerai des Almoravides — qu'Allāh les illustre! — et de leur tentative contre Aledo, au cours de laquelle il joua le rôle que l'on sait.

[SIGNATURE DE LA PAIX AVEC LE ROI DE SÉVILLE]

Tous les gens ne savent pas les dessous des affaires telles que je les expose moi-même. Ce qui prouve bien ce que j'ai dit plus haut des bonnes dispositions d'al-Muʿtamid et de son amour de la paix, c'est que du jour où ce scélérat d'Ibn ʿAmmār disparut de son gouvernement, aucun trouble ne s'éleva plus dans nos rapports à tous deux. Il me témoigna en toute chose de l'exactitude, et j'en fis autant à son égard. Nous conclûmes un nouveau traité, relatif à des échanges acceptés de part et d'autre, mais qui ne s'appliquaient pas à mes anciennes possessions tombées depuis longtemps en son pouvoir, sous le règne d'al-Muẓaffar: c'était une conséquence de la guerre, et je n'avais aucun intérêt à les réclamer et à risquer de compromettre la paix. La situation se stabilisa et chacun de nous se serait jugé satisfait [p. 94] de son royaume, s'il n'y avait eu un danger extérieur, la menace chrétienne contre notre pays. Là, le péril ne faisait qu'un pour nous, et l'assistance mutuelle nous était dictée par les circonstances. Si notre affaiblissement ne nous permettait pas de la concevoir sous la forme de secours matériels réciproques, du moins pouvions-nous nous associer pour les négociations et les décisions à arrêter, et pour nous avertir l'un l'autre des circonstances pouvant échapper à l'un de nous.

J'en suis venu dans ce qui précède à rapporter quelques-uns

des événements qui se déroulèrent dans al-Andalus à cette époque et dont l'histoire est bien connue, et à ne pas faire état des autres versions de ces événements, la vérité se trouvant toujours d'un seul côté et une nouvelle répandue dépassant toujours la réalité telle qu'on l'a vue. Aussi n'en ai-je relaté que ce qui peut être saisi par la raison et en ai-je retranché les points provenant d'exagérations ou sujets à controverses. Quand il m'est arrivé de faire le récit d'un événement de mon règne auquel j'ai pris part ou dont j'ai été le spectateur, j'ai pu au contraire m'y étendre davantage, l'exposer jusqu'au bout en toute connaissance de cause, en donner les motifs secrets et non les motifs extérieurs et l'expliquer de la façon la plus subtile; car on est, pour s'étendre sur la relation d'événements auxquels on a pris part, plus persuasif et plus précis que lorsqu'il s'agit d'en décrire d'autres dont on a été le témoin sans y avoir été personnellement intéressé; de même, relater *de visu* une chose, même sans qu'elle vous concerne, vaut mieux que se faire l'écho d'une autre qu'on a entendue de tiers et de la vérité de laquelle on n'a pu se rendre compte: il n'en faut alors rapporter que ce qui est raisonnablement acceptable et préférer lui donner une forme plus vraisemblable que celle qui a davantage cours parmi la masse, mais on risque alors d'être accusé de ne pas dire la vérité. Telles sont les raisons pour lesquelles j'ai résumé de nombreux détails des événements connus relatifs à al-Andalus et je me suis borné à m'étendre sur ceux d'entre eux qui me concernaient, y ayant pris une part active ou en ayant été le témoin oculaire: la vérité historique est d'un grand secours à l'homme qui veut faire une description en vers ou en prose, qu'il s'agisse de louange ou de blâme; s'il a en effet le moyen de laisser courir sa veine, il peut développer son récit et s'y montrer éloquent, même s'il fait preuve d'un peu d'exagération, ce qui n'est possible que s'il s'agit de choses communes et courantes; dans les deux cas, il sera cru, puisqu'il s'agira de choses bien connues. Une autre raison est que mon livre a pour objet particulier la description de mon royaume; mais de même qu'une tradition prophétique suppose parfois le rappel d'autres traditions, il peut arriver qu'on soit dans l'obligation de faire une

digression dans son récit, ou citer un proverbe qui s'applique à un fait relaté, pour enjoliver son discours, renforcer un argument ou contourner la vérité à l'aide de périphrases.

[DESTITUTION DU VIZIR SAMĀŶA]

Lorsque la situation fut devenue meilleure et que mon royaume eut recouvré la tranquillité, grâce à la paix avec al-Muʿtamid et le traité de trêve avec le roi chrétien, auquel je me résignai à payer un tribut annuel, je pris la décision de remettre de l'ordre à l'intérieur de mon territoire, de faire des enquêtes sur mes sujets et de me rendre compte si les gouverneurs de mes districts étaient équitables ou injustes. Quand les gens à mon service et ceux dont j'étais en droit de supposer la fidélité s'aperçurent de mon intention, ils se mirent tous à qui mieux mieux à me faire connaître ce qu'ils savaient et à m'éclairer sur ce que j'avais ignoré à l'époque de troubles qui avait précédé. Mais je n'acceptai [p. 95] les dires de l'un sur l'autre qu'après mûre réflexion et en ne cherchant que la vérité, de peur qu'un rapport défavorable sur quelqu'un ne fût dicté à son auteur par des motifs de haine personnelle ou de vengeance impie. Samāŷa, le vizir de mon gouvernement dont j'ai déjà parlé, eut vent de mon dessein. Cela lui causa du trouble et du souci, et il s'en plaignit à ses contribules. «Notre seul désir, leur dit-il entre autres choses, a été de dominer ce prince et d'avoir la haute main sur son gouvernement pendant tout le temps de sa jeunesse. Mais maintenant, nous ne trouverons pas le moyen de l'écarter de la conduite des affaires: nous n'avons pas de partisans pour nous assister, et nous ne pouvons plus prétexter son jeune âge, ni pour justifier aux yeux du peuple sa mise à l'écart, ni pour nous valoir de la faiblesse de son jugement; d'autant plus qu'actuellement ce qu'il se propose, c'est de se rendre compte de la situation de son royaume et d'enquêter sur elle.» On lui répondit: «Tu ne pourras rien faire de plus que d'user de ménagements avec lui, de flatter ses désirs et de le contrecarrer le moins possible. Sans quoi, tes ennemis pourraient te

faire tomber entre leurs mains et ceux qui te haïssent se réjouir de ton malheur! Quant à lui, s'il te voit lui accorder ce qu'il désire, il ne tardera pas à trouver ennuyeux le soin des affaires et le travail qu'elles nécessitent et à te confier le pouvoir. Tu seras dès lors libre d'agir comme il te plaira, tandis qu'il sera distrait par autre chose et plongé dans ses plaisirs. Tu n'auras qu'à l'occuper avec des femmes, et c'est pourquoi hâte-toi de lui acheter des esclaves. Nous ne sommes pas sûrs qu'il ne te garde pas rancune de l'avoir jusqu'ici empêché de se livrer à ces plaisirs, car nous pensons de lui ce qu'il faut penser de quelqu'un de son âge!» Samāŷa fit donc ce qu'on lui dit, mais cette décision qu'il prit alors fut une chance pour moi et me fournit le moyen de réaliser mon espérance d'arriver à avoir seul en main les affaires de mon royaume. En effet, il commença à fomenter dans les places-fortes des intrigues contre moi au moyen de ses cousins, en particulier et avec le plus de force dans la ville d'Almuñecar. En même temps, il me laissa faire tout ce que je désirais, acheta des esclaves, et m'incita à sortir dans la campagne pour des parties de plaisir, afin de faire ainsi étalage de bons sentiments à mon égard. Cet homme savait d'ailleurs réfléchir et avait peur de voir les choses prendre une mauvaise tournure. Déjà auparavant, il avait été saisi de crainte pour le motif suivant: des gens qui étaient ses ennemis avaient fait de toutes pièces des lettres à mon nom adressées à un groupe de Ṣinhāŷa et leur donnant l'ordre de le mettre à mort. J'étais tout à fait étranger à cette affaire. Il arriva à se procurer ces lettres, me fit partager ses soupçons et ordonna l'exécution des personnes nommées dans cette correspondance et aussi de certaines femmes du harem de Bādīs supposées avoir trempé dans le complot.

Toutes ces circonstances furent comme les prémisses de sa destitution. Au moment de notre départ pour Guadix sur son conseil, je me rendis compte du fond de sa pensée en y réfléchissant et en rapprochant certains faits les uns des autres, et je me dis: «Voilà un homme qui a pris l'habitude d'exercer l'autorité à sa guise et s'aperçoit que, contre sa volonté, je préside maintenant aux affaires du gouvernement. Ce n'est pas de

son plein gré qu'il vient de se comporter comme il l'a fait, car, dans toute affaire où l'homme est contraint d'agir, on ne saurait être sûr qu'il n'en viendra point à délaisser cette affaire et à s'en détourner, du moment où il se sentira à l'abri des conséquences dangereuses de son acte! Je devrai donc toujours supporter de sa part des gestes contraires à la bonne marche des choses! Si je laisse échapper l'occasion présente, je serai comme quelqu'un qui, ayant eu son attention éveillée sur une affaire et ayant été mis en garde contre soi-même, va se jeter spontanément dans les pires dangers. Que je ferme les yeux cette fois-ci et qu'il recommence, que je constate de nouveau qu'il me dessert, je ne pourrai plus rien contre lui, car les précautions qu'il prendra pour sa personne seront plus efficaces que ma décision; [p. 96] celle-ci surviendra contre lui à l'improviste, sans que je l'aie longuement pesée et sans y avoir longtemps réfléchi. Or les occasions passent aussi vite que les nuages! Tant que je suis libre de faire de lui ce qui me plaît, que je n'attende pas un autre moment où il risquera d'être libre de faire alors contre moi ce qui lui plaira.» Samāŷa aurait voulu que la nouvelle de sa destitution fût répandue dans la capitale, au moment où tout était prêt pour notre voyage. Mais je fus d'avis qu'il fallait attendre pour cela le moment de notre départ de Grenade, afin que l'effet de surprise fût plus grand et que tout espoir fût ôté à mes sujets. Je pensai également que si je faisais connaître cette décision, moi-même étant dans la capitale, il se mettrait en rapport avec ses clients, ne dirait rien à personne et que sa femme susciterait des intrigues dans le palais. Quand donc nous fûmes arrivés à Guadix, je fis suggérer à la population qu'elle pouvait se plaindre des actes d'arbitraire dont elle avait été victime. Le gouverneur de la ville était alors Ibn Abī Ŷūš, un client de Samāŷa. Saisi des réclamations des habitants, je le fis arrêter. Les gens désapprouvèrent alors mon vizir et se soucièrent peu du sort qui lui advenait. Je réunis ensuite la population d'une part, et les vizirs d'autre part, et fixai exactement à ces derniers les limites de leurs attributions, pour éviter qu'entre mes sujets et moi, il y eût désormais le moindre intermédiaire. J'ordonnai à Samāŷa de s'occuper uniquement de ses propres affaires et ajoutai que je

ne voulais, pour celles de mon gouvernement, d'autre vizir que moi-même. Je fixai à chaque fonctionnaire la ligne de conduite qu'il avait à tenir et dont il ne devait pas s'écarter. Tous les vizirs se réjouirent de ma décision, du moment qu'ils étaient traités sur le même pied. Je leur donnai libre accès auprès de moi, pour leur permettre de me présenter leurs affaires en dehors de l'intermédiaire de l'ancien premier ministre, qui devenait leur pareil, sinon leur inférieur. Mes sujets furent satisfaits de la destitution de leurs oppresseurs. Je révoquai tous ceux sur lesquels pesait un soupçon de malhonnêteté. Je nommai de nouveaux gouverneurs des territoires, afin de rénover mon gouvernement. Je destituai les parents de Samāŷa des commandements de châteaux-forts qu'ils avaient reçus. Quelques-uns parmi eux, apprenant ma décision, avaient pris la fuite et abandonné leurs postes, si bien que les garnisons m'avaient fait demander de nouveaux chefs. Tout cela se fit sans difficulté. Il ne resta qu'un cousin de Samāŷa, le gouverneur d'Almuñecar; l'ancien ministre, craignant des représailles de ma part s'il le laissait faire, me mit au courant et me demanda d'envoyer dans cette ville un nouveau gouverneur, lequel remplaça l'autre, qui fut destitué. Zāwī [44] me demanda de ne pas laisser son frère Balbār à Guadix. La fortune la plus grande marqua tous ces événements, qui coïncidèrent ainsi, grâce à la décision divine, avec la fin de la période du vizirat de Samāŷa.

Puis j'accordai à ce dernier l'*amān;* je lui laissai la libre disposition de ses biens, à l'exception de l'or et de l'argent; je lui attribuai un fief pour son entretien et lui donnai l'ordre de venir assidûment à mes audiences, en l'assurant qu'il serait traité avec honneur tout le temps que je vivrais. Il accepta sa nouvelle condition et me témoigna sa soumission en toutes choses, sans la moindre défaillance ni la moindre tentative extérieure de rébellion: il était en effet de tempérament craintif et manquait d'audace pour se lancer dans de graves entreprises; il ne trouvait pas non plus de partisans qui pussent l'assister. Bien assuré de ses

44 Ces deux frères, Zāwī et Balbār, étaient sans doute des princes zīrides apparentés à la famille royale, mais on ne possède sur eux aucun renseignement.

dispositions d'esprit, je lui accordai donc l'*amān,* et un laps de temps assez long s'écoula pendant lequel il se rendit régulièrement à mon conseil, bien que dépourvu de la moindre charge, et ne cessa d'y être assidu. Les dignitaires qui avaient contribué à sa chute eurent alors peur qu'il ne revînt en place: la haine qu'ils lui témoignaient continuellement, les médisances qu'ils lui attribuaient et leur crainte de le voir se départir de son attitude de soumission les portaient à croire que je me rendrais compte qu'il ne fallait pas, dans mon intérêt même, le laisser demeurer plus longtemps dans la ville; peut-être même, pensaient-ils, certaines des calomnies qu'ils lui attribuaient me dicteraient sa mise à mort. Je n'avais pas alors la possibilité de le châtier du crime qu'il avait commis vis-à-vis de la famille royale elle-même, quand il avait décidé l'exécution des princesses dont j'ai parlé et des gens qui avaient été de connivence avec elles; en effet, en même temps que lui, des šayjs [p. 97] Talkāta [45] avaient trempé dans ce complot. Son exécution m'aurait ainsi valu la désapprobation de tous et le risque de compromettre la situation du royaume; ce risque et les conséquences qu'il pouvait entraîner ne valaient pas l'application d'une peine pour un crime antérieur. Aussi jugeai-je sage de décider simplement le départ de Samāŷa, sans le mettre de nouveau au pilori et sans lui infliger un châtiment trop dur, afin de me concilier par là la sympathie des gens et montrer mon désintéressement des richesses d'autrui. Samāŷa s'en alla donc et prit la route d'Alméria avec ses serviteurs et ses bêtes de somme chargées de ses meubles, de toute sa garde-robe et de ses objets de literie. Là, al-Muᶜtaṣim le traita avec bienveillance, avec une arrière-pensée à mon égard: il avait en effet l'espoir que je replacerais plus tard Samāŷa dans sa charge, et qu'alors celui-ci lui tiendrait compte, dans nos rapports ultérieurs, de la façon dont il l'avait traité. La femme de Samāŷa s'en alla elle aussi, avec de nombreux bijoux ornés de pierres précieuses, sans compter l'argent monnayé qui put échapper à nos investigations; je ne me fis restituer que les pièces d'or et d'argent que je lui avais données de ma main au début de mon règne, au moment

45 Cf. *supra,* p. 72, note 25.

où l'on ouvrit le trésor royal; je ne savais pas exactement à combien, au cours de l'exercice de sa charge, s'étaient élevés ses gains, et je ne fis pas d'enquête à ce sujet.

[HOSTILITÉS CONTRE LE PRINCE D'ALMÉRIA]

Après en avoir terminé avec Samāŷa, je m'attachai de mon mieux et complètement à m'occuper des affaires du pays et des sujets, et je désignai des personnages de confiance pour faire des enquêtes, contrôler les comptes et renvoyer devant moi les plaintes relatives aux abus de pouvoir *(maẓālim)* [46]. Il en fut ainsi durant un long espace de temps. Puis, après le départ de Samāŷa pour Alméria, j'appris qu'il avait parlé avec mépris de ma principauté à Ibn Ṣumādiḥ et que, connaissant comme tout le monde l'ambition bien connue de ce souverain — qu'Allāh lui fasse miséricorde! —, il l'avait encouragé à s'en rendre maître; mais le prince d'Alméria, en dépit de sa grande cupidité, manquait d'audace et était faible. Il fut très impressionné par ce que lui dit Samāŷa et conçut l'espoir qu'en se conciliant ce dernier et en le traitant avec familiarité, il trouverait grâce à lui l'occasion de faire tourner les choses à son avantage, de la même manière qu'il en avait été avec le juif. Dans le même temps, il se trouva qu'un conflit éclata entre les deux gouverneurs [le mien et le sien] du district compris entre Fiñana et al-Muntūrī. [47] La possession de ce district dépendait avant tout de la restauration du château d'al-Muntūrī. Lors de mon voyage à Fiñana, j'avais envoyé à Ibn Ṣumādiḥ un messager pour lui faire

[46] Sur les requêtes en *maẓālim* dans l'Espagne califienne, cf. mon *Espagne musulmane au Xème siècle*, pp. 94-96.

[47] Ce toponyme, sous cette forme, ne se trouve pas chez les auteurs arabes. Mais il est probable qu'il s'agit du même château-fort, situé sur la route de Guadix à Alméria, que le *Bayān*, t. II, pp. 173, 191, 192 du texte, 277, 301, 302 de la traduction, cite sous le nom de منت روبى «Monte Rubio» et Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 19, sous celui de منت روى. Cf. Simonet, *Descripción del reino de Granada*, p. 101.

connaître que je me rendais à cet endroit et lui demander de me donner les villages du voisinage de cette place, qui, à cause de leur proximité, devaient normalement lui être rattachés; et je lui avais fait, en vue de cette remise, les propositions de dédommagement les plus libérales. Mais il répondit entre autres choses à mon messager: «Je n'accepte rien de pareil! On ne prend possession des territoires qu'en y bâtissant des châteaux-forts et en les occupant militairement!» Dès lors, sachant combien cette place était vitale pour Alméria, ayant par ailleurs appris que Samāŷa avait excité son avidité, et irrité par sa réponse en ce qui concernait les villages que je lui avais demandés, je ne perdis pas de temps et fis restaurer en hâte la place d'al-Muntūrī, qui bientôt devint un solide point d'appui, où je plaçai une garnison de soldats intrépides. Cela mit Alméria en situation génante, et le prince de cette ville se vit dans l'obligation de remettre en état plusieurs autres châteaux, où il craignait de me voir arriver avant lui, afin de compenser grâce à eux la perte d'al-Muntūrī. Mais c'est moi qui, très activement, les fis restaurer. Tous ces châteaux formèrent une ligne de protection des confins de mon territoire, empêchant tout passage et formant au contraire une menace pour ceux du royaume d'Alméria. Ce fut un dur coup pour Ibn Ṣumādiḥ que de se voir ainsi devancé dans ses projets. Il ne pouvait envoyer de troupes contre un endroit sans qu'elles fussent battues, et nous fîmes prisonniers ses principaux officiers sous les murs de Torralbas *(Ṭurralbaš)* [48]. Le nombre des châteaux-forts remis en état face à son territoire s'élevait à sept: j'avais donné l'ordre à leurs garnisons de ne pas maltraiter les gens du pays et de bien garder les alentours, pour couper court à toute tentative d'incursion sur mon territoire. Je n'avais d'ailleurs restauré ces châteaux que pour manifester ma force et me faire respecter, en attendant le moment où je ferais la paix avec Ibn Ṣumādiḥ, après avoir conclu avec lui un traité et lui avoir fait reconnaître ma puissan-

[48] C'est ainsi que je crois devoir transcrire la graphie du manuscrit *ṭ-r-l-b-š*. Mais le château-fort ainsi nommé n'existe plus. Simonet, *Glosario*, p. 551, signale dans la province de Grenade et le *partido* d'Ugijar une localité du nom de *Turrillas:* s'agit-il du même toponyme?

ce. [P. 98] Aussi bien, lorsque les Chrétiens se jetèrent comme l'on sait sur al-Andalus, que je me vis assuré du succès si je voulais déclarer la guerre à Ibn Ṣumādiḥ, qu'enfin je me rendis compte de son incapacité à prévoir les événements, je pris la décision de ne point persévérer dans mon attitude et de ne plus continuer à le harceler, en me disant: «Dans cette affaire, je suis parvenu à mes fins, et, quand je le voudrai, j'en tirerai tous les avantages possibles. Mais les résultats acquis me suffisent. Il vaut mieux laisser les choses en l'état et faire la paix avec son voisin, surtout quand il est faible, assurer son maintien, que préparer les voies à un adversaire puissant et indésirable! Al-Muẓaffar voyait clair quand il le raffermit sur son trône et le laissa subsister à ses côtés. Je n'ai qu'à l'imiter et à suivre son exemple! «C'est pourquoi je fis la paix avec Ibn Ṣumādiḥ, donnai l'ordre de démanteler les châteaux-forts en question, et Alméria sortit comme ressuscitée de son linceul. Après cette paix, Ibn Ṣumādiḥ recouvra ses esprits, me fit des avances et devint à mon égard le plus sincère des hommes. Comme dit le poète, «la mansuétude de l'homme ne vaut rien s'il ne s'y mêle pas quelques précautions qui gardent du trouble sa pureté». Nous fûmes donc dès lors liés par un traité d'amitié et réglâmes à l'amiable tous nos sujets de réclamations, légers ou importants, jusqu'au moment de notre chute à tous deux.

[HOSTILITÉS CONTRE TAMĪM B. BULUGGĪN, PRINCE DE MALAGA]

Peu de temps après, je fus de la part de mon frère Tamīm l'objet d'une noirceur qui ne fut pas de mon goût, après les succès que j'avais obtenus, la paix que j'avais conclue avec les sultans d'al-Andalus et ce que je venais de faire dans la région d'Alméria. Il ne voyait pas la différence entre ma situation présente et celle du début de mon règne, au temps où égaré par mon jeune âge, je laissais les guerres civiles s'entrechoquer dans mes États et tout travailler contre moi. Il pensa qu'il en était toujours de même, et, du moment qu'on l'avait auparavant laissé

faire, à cause de la mauvaise situation intérieure, ainsi que je l'ai déjà dit en parlant du début de son règne, il se crut autorisé à continuer à agir de la même façon. Ainsi donc, il envoya ses galères attaquer Almuñecar et Jete *(Šāṭ)* [49] et, après elles, une petite troupe de cavaliers faire des incursions sur le territoire voisin. Les habitants de cette région vinrent me trouver pour se plaindre. Je me dis alors: «Voilà un homme que le temps n'a pas rendu clairvoyant et que n'ont pas mûri les expériences! Si je le laisse poursuivre ses ravages et ne le châtie pas pour ce qu'il vient de faire, il continuera à exercer ses méfaits et se figurera que je ne réagis pas à cause de la crainte qu'il m'inspire! Il recommencera de plus belle: mes exhortations et mes propos ne lui serviront de rien! Il faut absolument le châtier et employer contre lui la force! Car on est trop porté à mépriser une petite chose, qui ensuite grandit! Si jusqu'ici j'ai fermé les yeux, c'était par crainte de certains événements, et aussi parce que j'attendais de sa part un retour à de meilleurs sentiments et une vue plus juste des réalités. Mais si maintenant je restais coi et m'écoutais encore pour négliger de le mettre à la raison, ce serait faire preuve de faiblesse et me couvrir de déshonneur, en laissant impunis de tels abus!»

Juste au même moment, il se trouva qu'al-Muʿtamid était occupé avec Alphonse, qui, sous prétexte de réclamer des redevances, était venu investir Séville [50] et avait rendu critique la situation de cette ville. C'était donc le moment propice pour agir par surprise et profiter des événements. Je me mis en route en personne en direction du territoire de la principauté de Malaga. Mais, par Dieu! les occupants des châteaux-forts de cette région

[49] Jete, à huit kilomètres environ au N. d'Almuñecar, sur le Rio Verde, constituait au Moyen-Age un petit port fluvial: cf. al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy et de Goeje, p. 199 du texte, 243 de la trad.; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, éd. Wüstenfeld, t. III, p. 236; Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. II, p. 194 du texte, 304 de la trad.

[50] Il s'agit de l'expédition faite en 1082 par Alphonse VI contre al-Muʿtamid, à la suite du refus de ce dernier de s'acquitter de son tribut annuel: cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, pp. 119-120; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, pp. 324-325.

avaient à peine reçu la nouvelle de mon départ, à peine moi-même avais-je eu le temps de me mettre en marche ce matin-là, que je fus avisé de la reddition du château-fort d'Alcazar *(al-Qaṣr)* [51] situé du côté de Zalia *(Ṣāliḥa)* [52] [p. 99] et de la soumission de la garnison: cette place était toujours la première à embrasser la cause des vainqueurs et la dernière à la rejeter. Je me réjouis de cette bonne nouvelle et me rendis à Alhama *(al-Ḥāmma)* [53], afin de pouvoir, de cette ville, prendre les décisions nécessaires. Je me rendis compte que mon effort devait se porter contre Ṣajrat Dūmis [54], château-fort qui commandait tout le pays de Riyya (Reiyo) et en formait le point stratégique vital. La plus grande partie des troupes de Malaga s'y était réunie, avec les généraux du prince de cette ville. Cette épine arrachée, il serait dès lors facile d'enlever les autres places. Nous nous préparâmes à combattre et mîmes en déroute les occupants dès le premier assaut. La garnison, prise de peur, m'envoya au cours de la nuit des parlementaires pour demander l'*amān:* les soldats sollicitaient l'autorisation de s'en aller, avec leurs chevaux, la vie sauve. Je leur accordai une réponse favorable, pensant que par cette mesure de clémence, je rallierais à ma cause les autres châteaux. Ils évacuèrent la Ṣajra, où j'installai une garnison. De là, je me portai sur un château-fort que le prince de Malaga avait bâti pour couper les communications entre nos deux territoires, au moment où commença son attitude hostile que j'ai déjà décrite. A peine étions-nous arrivés devant cette place que ses occupants eurent tous leurs moyens annihilés, et elle fut enlevée: c'était le château-fort d'Aštanīr [55]. Puis je me mis en route pour Torre del Mar

51 Non identifié. Peut-être s'agit-il du même château-fort que dans Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. II, p. 171 du texte et 274 de la trad.?

52 C'était un *ḥiṣn* qui d'après al-Idrīsī, *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne*, texte, p. 199, trad., p. 244 et note 1, était situé entre Alhama et Velez-Malaga. D'après Simonet, *Descripción del reino de Granada*, p. 98, il fut dépeuplé peu après la prise du royaume de Grenade par les Rois Catholiques.

53 L'Alhama de la province de Grenade, au S. O. de cette ville.

54 Le «piton» de Dūmis; peut-être à rapprocher de Daymas, qui, d'après Hernando del Pulgar et Marmol, était une localité du territoire de Velez-Malaga: cf. Simonet, *Descripción*, p. 298.

55 Non identifié.

(Mariyyat Balliš) [56] qui, tomba, et projetai de continuer en direction de Bizilyāna [57].

Kabbāb b. Tamīt, qui était pour mon compte gouverneur d'Archidona et d'Antequera, s'était conduit de façon injuste dans cette région et prétendait faire fi de mon ordre de destitution. Mais quand il apprit les succès que j'avais remportés sur ces châteaux, il eut peur que, débarrassé de tout autre souci, mon attention ne se portât sur lui; aussi voulut-il m'empêcher d'arriver jusqu'à Bizilyāna et me mit-il en garde contre ce projet. J'avais alors laissé derrière moi le château-fort de Monte Mās (Bentomiz) [58], mais je me rendis compte que je ne pouvais entreprendre le siège de Malaga sans m'en être emparé: il risquait en effet d'empêcher le ravitaillement de parvenir aux colonnes. Je quittai donc [la direction de] Bizilyāna avec Monte Mās comme objectif, en laissant croire à Kabbāb que je me rangeais à son avis, ce dont il se réjouit. Arrivé devant Monte Mās, je me trouvai en présence d'une grande place-forte dans laquelle tous les habitants du voisinage s'étaient rassemblés. Je leur proposai de se soumettre à moi, mais ils refusèrent, craignant que, si le lendemain je concluais la paix avec mon frère, ils ne fussent châtiés par lui. Je les rassurai sur ce point. Mais il y avait aussi dans la place une bande de scélérats auxquels je fis proposer de se ranger à mon parti. Je les laissai donc dans ces conditions réfléchir, en me contentant de placer à proximité des postes de surveillance, et je repris la route de Grenade. Sur le chemin du retour, d'autres châteaux-forts se rendirent à moi: ainsi Airos *(Airuš)* [59] et Ṣajrat Ḥabīb [60]. Dès le début de mon voyage, la

[56] Cf. al-Idrīsī, *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne*, texte, p. 199, trad., p. 243; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, t. IV, p. 510; Simonet, *Descripción* pp. 132-133.

[57] Aujourd'hui las Ventas de Bezmiliana, entre Velez et Malaga. Cf. al-Idrīsī, *op. cit.*, texte, p. 200, trad., p. 244; Yāqūt, *op. cit.*, t. I, p. 605; Simonet, *Descripción*, p. 133 et 320 (corr.).

[58] Dans la sierra du même nom, au N. E. de Velez-Malaga. Cf. Simonet, *Descripción*, p. 134.

[59] Simonet, *Descripción*, p. 135, explique ce toponyme par «Castillo de los Aires». Cf. aussi Dozy, *Hist. Mus. Esp.*[2], t. III, p. 39 et note 2.

[60] Non identifié.

place de Riana [61] avait été prise de force, et celle de Jotron [62] s'était rendue: c'étaient les deux citadelles qui défendaient Malaga. Le prince de cette ville vit au cours de cette campagne s'échapper de ses mains vingt châteaux-forts. Un peu plus tard, je revins une seconde fois à Monte Mās. Les occupants, demeurés abandonnés à eux-mêmes et desespérant de voir des renforts leur arriver, se rendirent, et je fis mettre cette place en état de défense. Je fis démolir ceux des châteaux qu'il n'était pas nécessaire de conserver, et rétablis la paix dans la région. Je fis une enquête sur le revenu fiscal qu'on pouvait en tirer et j'en fis consigner les résultats par écrit. J'assurai enfin la population de ma bienveillance.

Quand mon frère apprit ces événements survenus à l'improviste et la défection de ses sujets, il eut peur de voir les habitants de Malaga s'en prendre à sa personne. D'autant plus qu'au moment de la prise de Monte Mās, j'étais venu devant sa capitale faire une parade militaire, qui se déroula de la façon suivante: Un groupe de combattants ennemis [p. 100] s'étaient repliés loin de l'endroit où je me trouvais moi-même et furent poursuivis par la plupart de mes soldats. Les gens de Malaga, voyant que ma suite était dès lors peu nombreuse, voulurent profiter de l'occasion, sortirent par la porte de Fontanella [63] et chargèrent mon escorte. La mêlée fut très vive. Voyant mes compagnons en fuite et aux prises corps à corps avec les troupes de Malaga, je fis dresser les étendards et battre du tambour, une fois le premier moment de surprise passé; quelques-uns de mes soldats vinrent ainsi se grouper autour de moi, après avoir vu les étendards déployés. L'engagement finit par tourner à notre avantage; un

61 *Despoblado* de la juridiction de Velez-Malaga. Cf. Simonet, *Descripción*, p. 134 et 298.

62 *Despoblado* de la Ajarquía de Malaga, suivant Simonet, *Descripción*, p. 299. Il est fait mention de cette forteresse par Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. II, texte, p. 210, trad., pp. 325 et 540.

63 C'était l'une des portes de Malaga, qui donnait sur le faubourg de Fontanella, dont parle al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, texte, p. 200, trad., p. 244. Il en est également question dans la notice consacrée à Malaga par Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-miʿṭār* (édition E. Lévi-Provençal, en préparation). Cf. aussi Simonet, *Descripción*, p. 118 et note 1.

certain nombre des miens faits prisonniers furent délivrés par mes troupes qui mirent en déroute celles de Malaga; celles-ci comprenaient entre autres trois cents braves cavaliers de l'armée berbère, mais ils furent impuissants devant notre fermeté, et la plupart passèrent dans mes rangs. Certaines personnes de mon entourage, après ce vif engagement, me conseillèrent de faire demi-tour, en me faisant craindre l'arrivée à Malaga de renforts fournis par Ibn ʿAbbād, chose que je jugeai impossible. Je leur dis: «Partir dans ces conditions serait faire preuve de faiblesse! La nouvelle se répandrait alors dans le pays que notre retraite est la conséquence d'une défaite! Il vaut mieux que nous restions deux jours, pendant chacun desquels nous ferons une parade à l'endroit même où s'est déroulé le combat. Ce sera ainsi une façon de leur dire: si vous avez quelques moyens, recommencez donc ce que vous avez fait!» Je donnai l'ordre qu'aucun de mes soldats ne s'écartât. Il en fut comme je l'avais décidé; nous levâmes le camp de manière honorable, et je rejoignis mon territoire, ayant tiré les résultats les plus complets de mon expédition. Si j'avais décampé aussitôt après cette rencontre, tous les châteaux qui s'étaient soumis à moi auraient été évacués, et le résultat eût été nul.

Malaga demeurant dans une situation critique, mon frère m'envoya une députation pour faire appel à ma bonté et me demander de lui pardonner et de lui remettre sa faute. Je réfléchis sur son cas et m'arrêtai à la solution qui me parut raisonnable. Je me rendis compte en effet qu'avide, emporté et irascible comme il l'était, la restitution des châteaux-forts lui donnerait de nouveaux moyens d'exercer ses méfaits; que si je lui rendais ses anciennes possessions, je ne pourrais plus rien contre lui et m'en aliénerais définitivement la population, au cas où par la suite j'aurais besoin de son concours: celle-ci se verrait livrée par moi à ses sévices, aurait peur de subir son châtiment; elle m'accuserait en même temps de m'être mal comporté à son égard et en répandrait la nouvelle partout, ce qui serait d'autant plus déplorable que nous avions échangé un pacte formel sous la foi du serment. Les gens de cette région avaient d'ailleurs donné à entendre qu'au cas où ils seraient replacés sous l'au-

torité de leur ancien maître, ils refuseraient, entreraient en dissidence et livreraient leurs places à un autre prince que nous. Ces raisons m'inspirèrent une certaine crainte. Mais par la suite, je m'aperçus que je n'avais aucun profit à persévérer dans mon attitude vis-à-vis de lui, car il se pouvait que dans sa sottise, il abandonnât sa principauté à quelque autre prince, à l'exemple de ce qu'avait fait à Jaen notre oncle paternel Māksan: ce serait alors une calamité pour le pays et une grande honte pour notre famille que d'obliger mon frère germain à se réfugier auprès d'un autre que moi et à s'exiler. Au surplus, sa mère était encore en vie; ne l'eût-elle pas été que je l'eusse épargné quand même, car je l'avais suffisamment châtié. J'abandonnai donc libéralement à mon frère une région où je n'avais rien à craindre de la population, et dont la possession présentait pour lui une grande importance; je fis évacuer en sa faveur les places de Riana et de Jotron, dont les habitants étaient chrétiens; se trouvant placés entre nos deux territoires, ils ne pouvaient se rebeller contre l'un ou l'autre de nous. Je lui donnai également des villages pour lui faciliter son approvisionnement. [P. 101] Les châteaux de la Garbiyya, tels que Cartama *(Qarṭama)* [64], Mijas *(Mīšaš)* [65] et Ḥumāriš [66] demeurèrent en son pouvoir. Je lui remis aussi Camara *(Qāmara)* [67], pays de céréales, pour qu'il pût disposer de terres arables. Par contre, je le privai de la possession d'autres endroits, dont je pouvais craindre de voir les habitants, à son instigation, jeter du trouble sur mon territoire.

La situation fut ainsi bien rétablie, à la grande satisfaction de notre mère, et tout le monde s'en loua: j'avais respecté les

64 Aujourd'hui, cette localité compte dans le *partido* de Alora. Cf. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, t. IV, p. 61; Simonet, *Descripción*, p. 121.

65 Au Nord de Fuengirola *(Suhayl)*. Cf. Simonet, *Descripción*, p. 122.

66 Non identifié. Il n'est pas possible de lire, comme on serait tenté, *Qumāriš*, c'est-à-dire Comares.

67 Le Campo de Cámara, entre Antequera et Casabermeja, d'après Simonet, *Descripción*, p. 128. Cf. aussi Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. II, texte, p. 194, trad., p. 304; Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, p. 35; M. J. Müller, *Beiträge zur Geschichte der Westlichen Araber*, Munich, 1878, p. 6 et note 1; E. García Gómez, *El «parangón entre Málaga y Salé» de Ibn al-Jaṭīb*, dans Al-Andalus, vol. II, 1934, p. 198 et note 1.

liens du sang, je lui avais pardonné quand j'aurais pu ne point le faire et je l'avais puni de ses initiatives qui eussent pu être funestes. Il recouvra donc ses moyens, mais il me garda rancune, et l'on me rapporta ses médisances sur mon compte. Je ne m'y arrêtai pas, me disant: «J'aime mieux voir sa méchanceté se traduire par des paroles que par des actes, ce qui aurait sûrement eu lieu si je lui avais rendu les places-fortes. Je sais d'ailleurs qu'il se trouve dans une situation matérielle très favorable, grâce aux richesses laissées à Malaga par son grand-père, et qu'il n'a jamais besoin d'en dépenser un seul dirhem. Il n'a jamais eu à souffrir d'aucune révolte, à subir aucune mésaventure. C'est moi qui me suis trouvé toujours en première ligne, obligé de tenir tête pour lui à la fois aux Arabes et aux Chrétiens, de payer à sa place le tribut, alors qu'il était en repos. Il serait excessif qu'il disposât de moyens supérieurs à ceux qui lui suffisent pour obvier aux difficultés de son ravitaillement et à ses propres besoins pour faire la guerre et les dépenses qu'elle nécessite.» Je me trouvai bien d'avoir ainsi raisonné; de son côté, il s'abstint, alors qu'il se trouvait en sécurité complète, de la plupart des méfaits qu'il commettait auparavant, meurtres ou actes d'oppression; et même chaque fois que j'avais la visite d'un de ses messagers, habitant Malaga ou faisant partie de son armée, il ne manquait pas de me recommander de bien tenir mon frère et de me dire: «La façon dont tu l'as châtié a eu pour nous un résultat excellent et il nous laisse maintenant tranquilles! Chaque fois en effet qu'il croit que tu le laisses libre de faire à sa guise, il se jette sur nous et nous plonge dans le mal. Tu as bien su ce que tu faisais, en conservant par devers toi ces places-fortes; sans quoi, tu n'aurais jamais pu ensuite le réfréner!» Les résultats de ces événements furent donc excellents: je rétablis la paix sur mon territoire en le maintenant à l'abri dans sa capitale, et j'évitai à notre mère l'affliction que lui eût causé sa perte.

[SOULÈVEMENT DU GOUVERNEUR KABBĀB]

Mon gouverneur de la région d'Archidona et d'Antequera, Kabbāb b. Tamīt, avait été contrarié du succès de mes armes à Malaga; il en eut du souci, assuré qu'il fut dès lors que c'était contre lui que j'allais diriger mon activité; il avait pensé pouvoir persister dans son attitude hostile et continuer à ne me témoigner qu'une soumission frisant la révolte. Dans la période de troubles qui avait précédé, il avait pris comme principe de réunir des réserves d'approvisionnements en vivres, de s'emparer des biens d'autrui en coupant les routes et d'attirer à lui de partout des gens de mauvais aloi. Sa désignation avait été l'un de mes griefs contre Samāŷa, qui l'avait placé au commandement de cette région et la lui avait donnée en toute propriété ainsi qu'à ses cousins, jusqu'au moment où il eut à s'en repentir. Alors que j'avais entièrement fait la paix avec al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād, il fut un nouveau sujet de désaccord entre ce prince et moi; il se mit à violer les conventions que nous avions échangées et ne cessa de faire des incursions [sur le territoire du royaume de Séville]. À plusieurs reprises alors, je le fis avertir de ce que finiraient par lui valoir ses initiatives, et lui fis dire: «Du moment qu'un traité de paix est intervenu, il convient de le respecter. Si tu le violes, c'est que tu es de ceux qui cherchent à me faire du tort!» Mais cela ne l'intimida nullement, et les avertissements lui furent inutiles, tant sa vanité et sa sottise étaient grandes. À tout instant m'arrivaient des lettres d'al-Muʿtamid pour se plaindre de lui. Kabbāb conçut à mon égard une haine violente, mais ce fut une chance pour moi que sa maladresse vis-à-vis du parti sévillan et du mien. Les réclamations d'al-Muʿtamid se faisant plus pressantes, [p. 102] je dis à l'envoyé de ce souverain: «Je ne pourrai rendre la destitution de Kabbāb effective qu'à la condition de mettre tous mes soins à le combattre. Si je reçois de vous l'assurance qu'au cas où il serait obligé de se réfugier sur votre territoire, vous ne l'y accueillerez pas, je puis me porter garant de son renvoi!» Le roi de Séville s'engagea vis-à-vis de moi à ne pas le laisser passer chez lui et à ne lui fournir aucun moyen. Confiant

dans les termes de ma convention avec al-Muʿtamid, j'insistai vivement auprès de Kabbāb pour qu'il abandonnât les deux places [d'Archidona et d'Antequera]. Mais cela ne fit que renforcer son attitude hostile. Sur le champ, il écrivit à Ibn ʿAbbād pour le prier d'accepter la possessions des châteaux-forts de la région. Al-Muʿtamid m'envoya sa lettre, en m'engageant à m'appliquer sérieusement à le réduire et à me débarrasser de lui. C'est ce que je fis. Ce fut là une nouvelle preuve de l'attitude équitable et conciliante qu'al-Muʿtamid, comme je l'ai dit plus haut, avait prise envers moi depuis qu'il s'était séparé d'Ibn ʿAmmār. De mon côté, je devais pareillement bien agir à son égard, lors de l'affaire de Baeza; quand les habitants de cette ville se révoltèrent contre lui, je lui renvoyai en effet la lettre qu'ils m'avaient adressée.

Quelque temps auparavant déjà, Kabbāb, se rendant compte des résultats que j'avais obtenus à Malaga et réfléchissant à son attitude rebelle, s'était dit à mon sujet: «Voilà ce qu'il a fait de son frère! La population s'est soumise à lui! Que va-t-il faire dès lors de moi qui ne suis que l'un de ses esclaves!» La même réflexion vint à l'esprit du préfet de ma capitale *(ṣāḥib al-madīna)* [68], Ibn Tāgnāūt [69], homme enclin au mal et plein d'orgueil. Ce personnage avait un frère qui commandait le château-fort de Ŷarīša [70], et auquel Samāŷa avait confié également le gouvernement de tout le district *(iqlīm)* de Nīmeš [71]: il était resté sept ans au commandement de ce château-fort et finit par adopter la même attitude de révolte que Kabbāb. Il conclut une alliance avec ce dernier, et ils se promirent par serment d'être solidaires l'un de l'autre, au cas où je voudrais prononcer la révocation de l'un d'entre eux. J'eus vent de leur accord, mais je décidai tout d'abord de régler l'affaire d'Ibn Tāgnāūt: c'était en effet la ques-

[68] Sur les attributions du *ṣāḥib al-madīna* en Espagne musulmane, cf. mon *Espagne musulmane au Xème siècle*, p. 88 suiv.

[69] Ce personnage ne semble avoir été signalé nulle part ailleurs.

[70] Ce château-fort de la région de Jaen, non identifié, est déjà signalé par Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis*, ms. d'Oxford, f° 20 r°, et Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. II, texte, p. 150, trad., p. 141, à propos de la révolte d'Ibn Ḥafṣūn.

[71] Non identifié.

tion plus importante à mes yeux, vu qu'il s'agissait de ma capitale, placée sous son autorité, de même que Ŷariša l'était sous celle de son frère. Je jugeai qu'un accord avec al-Muʿtamid contre ce dernier était la chose la plus urgente, sachant qu'irrité comme il l'était contre Kabbāb, il ne chercherait pas à se récuser. Là encore, il m'accorda son concours le meilleur et m'envoya à bref délai des troupes qui devaient être pour moi un appoint de force si j'en avais besoin pour attaquer Ŷarīša. D'autre part, il s'employa de son mieux à servir d'intermédiaire entre le révolté et moi-même, et il lui envoya un messager lui dire: «Si tu as peur de ton maître, abandonne son château-fort, et je me porterai garant pour lui qu'il t'accordera la paix et l'*amān* et te traitera avec bonté. Mais si tu n'as pas confiance en cette promesse, viens me rejoindre, après que je t'aurai donné sous la foi du serment l'assurance que je ne te livrerai jamais à ton souverain!» L'autre se borna à répondre: «Et que ferez-vous du château-fort? — Je le rendrai à son possesseur!» Il refusa et dit: «Je n'ai qu'un désir: rendre maître de cette place quelqu'un qui fera goûter le mal au roi de Grenade et lui fera la guerre!» L'ambassadeur d'al-Muʿtamid, Ibn al-Aṣbaḥī [72], qui avait servi d'intermédiaire, vint me trouver et me dit: «Décide-toi à aller assiéger cet homme! Il n'y a aucun moyen d'arriver avec lui à une solution pacifique. Il est disposé au mal, et n'a d'autre envie que de te causer du dommage!» Pendant toutes ces tractations, il coupait les routes, remplissait les habitants d'effroi, tuait les gens des caravanes dont il faisait monter les marchandises au château-fort: la nouvelle dans le pays en était claire comme le jour, et personne n'osait plus s'aventurer dans les parages. Je pris la résolution d'aller l'assiéger et je demeurai [p. 103] six mois devant son repaire, sans me soucier des dépenses qu'entraînait cette expédition, jusqu'au moment où sa situation s'affaiblit. Pendant tout ce temps, je lui faisais des avances et le faisais avertir que j'étais prêt au pardon. Son frère, qui était mon prisonnier, reçut de moi l'ordre suivant: «Ecris-lui

72 Je n'ai trouvé aucun renseignement sur ce personnage. Cf. toutefois al-Maqqarī, *Analectes*, II, p. 564.

que si je m'empare de lui sans qu'il ait demandé la paix, je le ferai mettre à mort publiquement, mais que s'il n'attend pas pour se rendre et demander l'*amān* d'être pris, même si c'est une heure avant, il n'aura rien à craindre de ma part!» Mais, par Allāh, des lettres de ce genre, n'avaient pour effet qu'accroître son attitude de rebelle, son insolence et sa stupidité. Enfin, Allāh me permit sa capture; le château-fort fut occupé et on vit la fin des méfaits de cette famille, dont le pays fut purifié et les hommes délivrés. Je consultai les dignitaires et les juristes de Grenade sur le sort qu'il fallait réserver aux deux frères, et ils me conseillèrent d'agir suivant les paroles divines: «Certes, la rétribution de ceux qui combattent contre Allāh et son Prophète et s'appliquent à faire du mal sur la terre [sera leur mise à mort, ou leur crucifixion, ou l'amputation de leurs mains et de leurs pieds.....]» [73]. Je jugeai qu'ils méritaient d'être mis en croix, et que ce serait pour eux un châtiment plus terrible et plus amer que l'exil, lequel leur permettrait peut-être de nouveaux méfaits. Combien de Musulmans attendaient leur exécution! et par Allāh! je ne pouvais m'entretenir avec n'importe lequel des gens de mon pays, qu'il appartînt à l'aristocratie ou à la plèbe, sans qu'il me rapportât les mauvaises actions par lesquelles ils avaient fait du tort à tout le monde. Le jour de leur exécution fut pour toute la population un jour de grande fête, tant elle était satisfaite de se sentir enfin délivrée de leurs méfaits.

Quant à Kabbāb b. Tamīt, la nouvelle du sort des Banū Tāgnāūt augmenta encore sa sottise et son inquiétude et il écrivit, comme nous l'avons déjà dit, à al-Muʿtamid. Je lui envoyai de mon côté un messager pour lui proposer d'évacuer les deux places qu'il occupait. Il refusa et prit ses dispositions pour soutenir la guerre. Il rassembla des gardes, sema la peur sur les routes, y arrêta la circulation et répandit tout le mal que l'on sait. Je pris alors la résolution d'aller l'assiéger et donnai l'ordre qu'on réunît les troupes régulières et qu'on convoquât les contingents susceptibles d'être appelés, afin de le combattre. Tout se passa pour le mieux, et lorsqu'il se rendit compte de sa fai-

[73] *Coran*, sūrate V, verset 37.

blesse et de son isolement, qu'aucun souverain n'était disposé à lui accorder un asile, il se soumit à moi et demanda son pardon, craignant qu'il ne lui arrivât la même mésaventure qu'aux Banū Tāgnāūt, pour n'avoir pas demandé l'*amān* avant d'être réduits par les armes. Je lui accordai le pardon qu'il sollicitait, pour que cela poussât ceux qui m'avaient offensé à faire le même geste et les engageât à ne pas désespérer de ma clémence; la mesure prise la première, contre les Banū Tāgnāūt, devait au contraire servir d'avertissement et d'expérience aux révoltés qui ne demanderaient pas l'*amān* et persisteraient dans leur rébellion.

Dans toutes ces circonstances, je ne prenais de décision qu'après avoir longuement réfléchi à ses conséquences possibles et en laissant de côté les conseils des gens; j'avais en effet éprouvé leur manque de pénétration et la passion de leurs discours: les uns, séduits par une affaire, l'enjolivaient à mes yeux et s'en faisaient les champions; les autres étaient ennemis du bien ou calomniaient leur prochain, et me mettaient dans l'embarras pour tout ce qui ne correspondait pas à leurs désirs, «et si Dieu avait suivi leurs désirs, les cieux et la terre auraient été corrompus [74]!» Quand j'eus donc mis à l'épreuve le caractère de ces gens et compris que chacun d'eux eût voulu que j'en fisse selon son gré, je me remis à prendre des décisions de mon propre choix, pensant que le jugement que je portais sur mes affaires était plus judicieux que celui des autres. Comme dit le proverbe, «rien ne vaut ses ongles pour gratter son dos [75]!» [P. 104] En même temps, je n'accueillais les propos des gens qu'avec mes oreilles et non avec ma raison; je les comparais à d'autres, essayais de percer le fond du désir de ceux qui m'avaient parlé et ne montrais pas à ces derniers que je n'étais pas de leur avis pour ne point me les aliéner: au contraire, je leur faisais bon accueil et ma mansuétude feignait de s'accommoder de leur ignorance; mais ensuite j'en faisais à ma guise, d'autant plus que rien ne me forçait à prendre une décision plutôt qu'une autre, à moins que je n'y fusse obligé par les circonstances politiques et en vue d'un résultat

74 *Coran*, sūrate XXIII, verset 73.

75 Cf. al-Maydānī, *Maǧmaʿ al-amṯāl*, éd. du Caire, 1310, h., t. II, p. 147.

heureux; j'étais alors dans la situation de celui qui pour guérir sa maladie, doit bien accepter d'avaler le remède. Je ne sacrifiais jamais la vérité, soit par ignorance, soit par inadvertance, mais je demeurais bienveillant et faisais semblant de ne pas faire attention à l'affaire que l'on désirait précisément voir aboutir; ou bien encore, je laissais la conversation se poursuivre par pure complaisance, pour ne pas montrer que mon avis était tout opposé. Il m'arrivait parfois aussi de concilier les points de vue. Car, à mon avis, l'homme dépourvu d'intelligence est précisément celui qui, ayant donné un conseil, puis voyant qu'on a fait le contraire, revient à la charge; s'il est intelligent, il sait que la répétition est la marque de l'incapable; s'il ne sait pas que la décision a été prise, le nouvel appel qu'il fait à la mémoire de son maître constitue de sa part à la fois une bévue et une façon indirecte de le blâmer. Il faut dès lors et à plus forte raison, quand on entend de sa bouche un conseil, se hâter de faire tout autrement! Il peut arriver qu'un homme de ce genre se rende compte du jugement opposé du prince, alors que celui qui parle ne s'en aperçoit pas, et qu'il se garde bien d'en avertir ce dernier: il croit alors que l'avis qu'il va formuler va permettre aux deux parties de se mettre d'accord; on l'entend alors blâmer des choses dont il ignore le fondement, continuer à faire preuve d'imbécillité, parler à tort et à travers et se couvrir de ridicule sans aucune raison: ce n'est alors qu'à lui-même qu'il porte tort.

Ainsi donc, pour en revenir à Kabbāb, je lui donnai une preuve de ma mansuétude et lui accordai ma grâce. Il continua à me servir dans mon armée régulière, en demeurant l'objet de ma bienveillance et de mes attentions, mais je ne lui confiai plus de commandement d'un château ou d'un point fortifié, car, comme dit le proverbe, «un vrai croyant ne se laisse pas piquer deux fois par le scorpion de la même pierre» [76].

[76] Cf. al-Maydānī, *Maŷma' al-amṯāl*, t. II, p. 110.

[INTERVENTION DES ALMORAVIDES EN ESPAGNE]

Ma situation demeura aussi satisfaisante que possible, et j'étais arrivé à l'extrême limite de mes espérances, jusqu'au moment de la première intervention des Almoravides — qu'Allāh les illustre! C'était alors l'époque où Alphonse s'était jeté sur la Péninsule et avait pris Tolède; il ne se montrait plus du tout accommodant, après s'être rassasié des tributs que nous lui versions. Il éprouva le désir de s'emparer de nos capitales; ayant pris Tolède grâce à la faiblesse de cette ville, qui allait s'accentuant davantage chaque année, il se proposait d'employer le même procédé pour conquérir le reste du pays : il avait pour principe de ne pas mettre le siège devant un château-fort et de ne pas épuiser ses troupes contre une ville qui aurait pu, ainsi que ceux des ennemis de sa nation qui l'habitaient, lui opposer de la résistance; il se contentait d'en exiger chaque année un tribut et de la traiter durement en usant à son gré de tous les procédés de violence, jusqu'au moment où elle s'affaiblissait et tombait en son pouvoir, comme ce fut le cas pour Tolède. La nouvelle de la chute de cette ville eut dans al-Andalus un énorme retentissement, remplit ses habitants d'épouvante et leur ôta l'espoir de pouvoir continuer à vivre dans le pays. De nombreuses causes de désaccord se produisirent entre al-Muʿtamid et Alphonse, et celui-ci lui demanda de lui abandonner des places-fortes, à la cession desquelles la mort était bien préférable. Al-Muʿtamid, en proie à la crainte la plus grande, fut alors pris du désir de le battre en faisant appel aux bandes des Almoravides; il fut ainsi, dans les conditions fixées par la providence, à l'origine de la perte de nos États respectifs; car, [p. 105] «lorsque l'homme n'a point pour lui l'assistance divine, ce dont on peut par la suite l'accuser le plus, ce sont les efforts qu'il a déployés!»

Déjà auparavant mon frère, le prince de Malaga, au moment où nous étions en guerre l'un contre l'autre, avait adressé une requête aux Almoravides pour leur demander secours, dans l'espoir de tirer grâce à eux vengeance de moi et d'obtenir la partie du royaume de son grand-père qui ne lui était pas échue;

il pensait, une fois victorieux, pouvoir partager entre lui et moi le trésor [de notre aïeul]. Toutes ces contestations créaient une situation très favorable pour l'émir des Musulmans, qui se rendit compte, devant nos dissensions, qu'il n'aurait aucune peine de nous réduire les uns par les autres quand il le voudrait. L'émir, jugeant que son temps n'était pas encore venu, laissa sans réponse les propositions de mon frère, tandis que celui-ci, dans son inexpérience, insistait auprès de lui.

Un peu avant l'époque où j'en suis arrivé, al-Muʿtamid avait envoyé à l'émir almoravide des ambassadeurs pour l'informer qu'il eût à se préparer à faire la guerre sainte et lui promettre l'abandon d'Algeciras en sa faveur; il lui conseillait en outre de s'emparer au passage de la ville de Ceuta [77]. Ayant pris ses dispositions, l'émir, avec ses troupes, arriva sous les murs de Ceuta et envoya à al-Muʿtamid des députés, dont le cadi ʿAbd al-Malik [78] et Ibn al-Aḥsan [79]; le prince les retint longtemps à Séville, ce qui provoqua l'impatience de l'émir des Musulmans; puis, il les lui renvoya avec une ambassade de šayjs sévillans [80] chargés de lui dire: «Reste dans l'attente à Ceuta pendant trente jours, afin de permettre à notre maître d'évacuer Algeciras pour que tu t'y installes!» Il leur fit part de son acceptation, et ils lui demandèrent un écrit de sa main pour garantir qu'il attendrait que ce laps de temps fût passé; on mit l'émir en garde contre cette exigence, et on lui dit: «Si Ibn ʿAbbād t'oblige à cette expectative, c'est qu'il veut envoyer un message à Alphonse pour l'avertir de ta venue, dans l'espoir d'obtenir de lui ce qu'il désire en se servant de toi pour l'intimider, et pour lui demander

[77] Sur ces événements, cf. les sources utilisées par Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, pp. 124-125.

[78] Abu Marwān ʿAbd al-Malik al-Maṣmūdī, cadi de Marrakech, qui fut tué à la bataille de Sagrajas. Cf. Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila (B. A. H.*, VI), n° 1.729; al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istiqṣā'*, trad. G. S. Colin, in *Archives Marocaines*, vol. XXXI, Paris, 1925, p. 179.

[79] Je n'ai trouvé aucun renseignement sur ce personnage.

[80] Ces données sont toutes nouvelles: d'après les autres historiens arabes, utilisés par Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, pp. 124-125, ce fut une ambassade de cadis espagnols qui alla trouver Yūsuf b. Tāšufīn à Marrakech, et il n'est pas question d'un envoi de députés almoravides à Séville.

de lui accorder un traité lui faisant pour plusieurs années la remise du paiement du tribut. Si l'autre accepte, Ibn ʿAbbād lui demandera des renforts pour se rendre à Algeciras et t'empêchera de traverser le Détroit. Va donc le devancer dans cette ville! S'il n'était pas de connivence avec le roi chrétien, il t'aurait déjà fait dire de passer la mer!»

Les ambassadeurs du roi de Séville s'en retournèrent, persuadés que l'émir allait attendre pendant trente jours l'évacuation d'Algeciras; mais celui-ci mit sur le pied de guerre une troupe d'avant-garde composée d'environ cinq cents cavaliers et la fit partir tout de suite après. A peine les ambassadeurs étaient-ils arrivés à Algeciras, à la fin de la journée, que les soldats almoravides, sur leurs traces, avaient traversé le détroit de Gibraltar et avaient débarqué au chantier des constructions navales *(dār al-ṣināʿa)* [81]. La population de la ville s'aperçut tout d'un coup qu'une troupe de cavalerie avait dressé son camp, sans qu'on sût quand elle était arrivée. Le lendemain matin, de bonne heure, elle fut suivie d'un autre contingent, puis d'autres se succédèrent, jusqu'au moment où toute l'armée almoravide fut concentrée devant Algeciras, sous les ordres de Dāwūd Ibn ʿĀʾiša [82]. Elle entoura la ville pour surveiller ce qui s'y passait. Dāwud convoqua al-Rāḍī [83] et lui dit: «Vous nous avez promis Algeciras! Mais nous ne venons pas pour prendre des villes ou faire du tort à quelque sultan! Nous ne venons que pour faire la guerre sainte! Tu vas évacuer la ville d'ici à midi, aujourd'hui même, sinon fais ce que tu pourras!» D'autre part, l'émir des Musulmans écrivit à Ibn ʿAbbād pour l'informer de ce qu'il avait fait et lui dire: «Je t'épargne le soin d'approvisionner [p. 106] ma flotte et d'envoyer des vivres à mes troupes, comme tu me l'avais promis.» Al-Muʿtamid envoya alors à son fils al-Rāḍī

[81] Sur les *dār al-ṣināʿa* en Espagne, cf. mon *Espagne musulmane au Xème siècle*, p. 154.

[82] Ce général almoravide, avant de passer en Espagne, avait reçu en 467 (1074-75) le gouvernement de Siyilmāsa et de la région du Wādī Darʿa. Il n'est plus question de lui chez les historiens après la bataille de Sagrajas.

[83] Sur ce fils d'al-Muʿtamid, qui était alors gouverneur d'Algeciras et se nommait exactement Yazīd, cf. mes *Inscriptions arabes d'Espagne*, p. 41, note 5.

l'ordre d'abandonner Algeciras aux Almoravides. Dāwūd en prit possession. L'émir y arriva et y entra, en l'examinant avec soin. Puis il s'en retourna à Ceuta où il demeura jusqu'au moment où il repassa en Espagne [84]. Il donna alors à Dāwūd l'ordre de gagner Séville; les troupes au complet prirent le chemin de cette ville.

J'avais envoyé mes ambassadeurs en même temps que ceux d'al-Muʿtamid auprès de l'émir des Musulmans: nous étions tombés d'accord pour cette démarche commune en présence de la situation. L'émir des Musulmans nous accorda un traité, aux termes duquel nous joindrions nos efforts pour combattre les Chrétiens avec son concours, et lui-même s'engageait à ne point s'immiscer dans les affaires de nos principautés respectives et à ne point écouter les suggestions des fauteurs de désordre. A son arrivée à Séville, il manda tous les princes musulmans. Ibn Ṣumādiḥ fut le seul à ne pas répondre à sa convocation; il préférait attendre quelle tournure prendraient les choses et l'issue de la rencontre avec les Chrétiens; il allégua son grand âge et son impotence et lui envoya son fils pour lui présenter ses excuses [85]. Quant à moi, je me hâtai d'aller le rejoindre, satisfait de la marche des événements, et affectant à la guerre sainte tout ce qu'il me fut possible de réunir comme argent et comme troupes. J'adressai d'autre part des cadeaux à l'émir des Musulmans. Quand sa lettre m'annonçant son arrivée à Algeciras me parvint, je fis battre du tambour et ordonnai des réjouissances publiques, pensant que son arrivée dans al-Andalus était une marque de la bonté divine, d'autant plus considérable en ce qui me concernait que nous étions l'un et l'autre unis par des liens ethniques [c'est-à-dire: de race berbère]; par ailleurs, la nouvelle s'était répandue dans le pays que les Almoravides étaient des gens vertueux, qu'ils venaient afin de s'assurer le Paradis dans leur vie future et qu'ils pratiquaient la justice. Nous nous proposions de contribuer chaque année, de nos personnes et de nos biens, à la

[84] Aucun autre historien n'a, à ma connaissance, signalé ce rapide passage préliminaire de Yūsuf b. Tāšufīn en Espagne.

[85] Cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, p. 126.

guerre sainte avec l'émir. Ceux d'entre nous qui survivraient se couvriraient de gloire, à l'ombre de sa protection, ceux qui succomberaient tomberaient en martyrs pour la foi. Au cours de cette campagne, la sincérité de nos intentions et la pureté de nos sentiments firent merveille: nos esprits semblaient uniquement tendus vers le but commun à atteindre. Je rencontrai l'émir des Musulmans, alors qu'il se dirigeait vers Badajoz, à Jerez de los Caballeros *(Ŷarīša)* [86]. Il me témoigna de tels égards et me réserva un si bon accueil que j'eusse volontiers, si je l'avais pu, donné pour lui ma vie, à plus forte raison mes biens. Nous rencontrâmes ensuite al-Mutawakkil Ibn al-Afṭas [87], entouré de ses troupes. Chacun n'avait qu'un désir: faire la guerre sainte, s'y appliquait tout entier et se préparait au trépas.

[VICTOIRE DE SAGRAJAS]

Nous nous arrêtâmes quelques jours à Badajoz, jusqu'au moment où nous apprîmes avec certitude qu'Alphonse s'avançait à la tête d'une armée et désirait une rencontre; il était persuadé qu'il mettrait les troupes musulmanes en déroute, tant il avait été peu renseigné sur leur nombre. Poussé par le destin, il s'avança profondément à l'intérieur du territoire musulman et s'éloigna de ses possessions. Nous demeurions dans l'expectative en face de Badajoz: si nous étions victorieux, tout serait pour le mieux, et dans le cas contraire, cette ville, derrière nous, nous servirait d'abri et de point d'appui vers lequel nous battrions en retraite. Cette décision fut prise dans sa sagesse par l'émir des Musulmans: il préférait attendre, de sorte que la rencontre eût lieu dans la région même, sans qu'il lui fût nécessaire de s'enfoncer

[86] Cette localité, que les géographes arabes dénomment plutôt *Šarīša* (cf. al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, texte, pp. 175, 186, trad., pp. 211, 226), est aujourd'hui le chef-lieu d'un *partido judicial* de la province de Badajoz. Elle n'a rien de commun avec la Ŷarīša de la région de Jaen, dont il a été question plus haut, p. 150 et note 70.

[87] ʿUmar b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ibn al-Afṭas, qui régna de 473 (1081) à 487 (1094). Cf. *Enc. Isl.*, t. I, pp. 182-83, *sub* Afṭasides.

en territoire ennemi, d'autant plus que les siens, venant de pénétrer dans al-Andalus, ne savaient pas encore distinguer leurs alliés de leurs adversaires. Il avait l'espoir que le roi chrétien ne trouvant aucune opposition sur sa route, continuerait son avance et qu'Allāh permettrait aux croyants de n'engager le combat [p. 107] qu'au moment favorable. On fit courir le bruit que l'émir ne demeurait dans l'expectative que parce qu'il était immobilisé par une courbature, sans quoi il serait déjà en train de conquérir le pays chrétien. Cependant Alphonse approchait, plein d'arrogance; comme il ne doutait pas du succès, il ne se rendait pas compte qu'en cas de défaite, il se trouverait éloigné de ses territoires et que son armée serait mise en pièces au cours de sa retraite, et que même dans le cas contraire, le chemin à parcourir et la distance lui feraient le plus grand tort.

Peu après, par l'intermédiaire d'Ibn al-Afṭas, le roi chrétien envoya le message suivant à l'émir des Musulmans: «Je suis venu avec le désir de te rencontrer sur le champ de bataille, mais tu demeures sur place à te cacher aux abords de Badajoz [88]!» Il fallut alors déplacer l'armée musulmane pour la rapprocher de l'armée chrétienne. Les deux souverains convinrent de fixer le combat à un certain jour [89]. Les camps ennemis n'étaient séparés que par une distance d'environ trois milles; en attendant le jour convenu, les Musulmans ne furent plus sur le qui-vive et reprirent le cours de leur existence normale. Ce qui d'ailleurs valut mieux: car si les deux partis avaient marché à la rencontre l'un de l'autre, le combat n'aurait pris fin qu'avec la perte de la plupart des troupes musulmanes, ainsi qu'il arrive toujours lorsqu'on a convenu à l'avance du jour de la bataille. Au contraire, ce furent les troupes chrétiennes qui vinrent attaquer à l'improviste les Musulmans, qui n'avaient pas fait leurs préparatifs de combat. Cette attaque inopinée permit aux Chrétiens d'avoir d'abord l'avantage et de jeter leur venin sur le camp musulman, où périrent un certain nombre des nôtres qui se trouvèrent dans l'impossibilité de résister. Mais bientôt les cris d'alarme retenti-

88 Cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, p. 127.

89 A un samedi. Cf. Dozy, *ibid.*, et note 2.

rent à travers l'armée et l'on monta à cheval, tandis que les Chrétiens étaient déjà fatigués par le poids de leurs armes et la distance qu'ils venaient de franchir. Les Musulmans s'attachèrent à leurs pas et les poursuivirent à coups de sabres, en leur causant des pertes; bientôt la route fut jonchée de cadavres de leurs soldats, ayant péri de mort violente ou naturelle sous le poids qui les accablait. Si cette bataille s'était déroulée entre les deux armées, préparées par avance au choc de la rencontre, l'une et l'autre auraient perdu la plupart de leurs effectifs, ainsi qu'il est de règle. Mais Allāh est bienveillant pour Ses esclaves, et les Musulmans n'eurent que des pertes minimes. L'émir des Musulmans se remit ensuite en route, pour rentrer à Séville, sauf et victorieux.

A l'issue de cette expédition, l'émir nous rassembla, les autres princes d'al-Andalus et moi-même, en une audience au cours de laquelle il nous invita à nous mettre d'accord et à faire cause commune, et nous dit que si les Chrétiens nous guettaient pour se jeter sur nous, c'était parce que nous étions divisés et que les uns, parmi nous, les appelaient à l'aide contre les autres. Nous lui répondîmes tous que nous allions tenir compte de sa recommandation et que, grâce au succès qu'il venait de remporter, tout le monde lui témoignerait sa soumission et s'appliquerait à suivre le droit chemin. Dans le même temps, mon frère, le prince de Malaga, vint le trouver et lui tint, sans y avoir réfléchi à l'avance, les paroles suivantes: «Je suis dans une situation diminuée depuis que mon frère a empiété sur mon territoire et sur l'héritage que je détiens de mon grand-père!» Il voulait ainsi inciter l'émir à prendre fait et cause pour lui contre moi. Quand il eut fini de parler, l'émir des Musulmans lui dit: «As-tu eu un entretien avec ton frère sur cette question et t'en es-tu ouvert à lui avant de m'en parler?» Il répondit négativement. Alors l'émir lui dit: «Il ne convient pas que j'intervienne dans votre différend si je n'ai pas son assentiment!» Je ne pus alors garder le silence, car il me fallait remercier le souverain et profiter de l'occasion pour lui exposer mes arguments et lui donner mes raisons, afin que par la suite il ne pût me reprocher d'être moi-même à l'origine du différend. Et je dis à mon frère: «L'émir

des Musulmans n'a [p. 108] d'autre but que la guerre sainte qu'il est en train de faire. Il ne consentirait pas à modifier le partage que nos ancêtres ont fait de leur territoire entre leurs descendants. Aucun de nous n'a obtenu une partie de ce qu'il possède par des moyens de perfidie; ce que nous avons, nous le devons à la décision d'Allāh d'abord, de nos ancêtres ensuite, avec l'agrément unanime témoigné par les Musulmans à celui qu'ils ont choisi pour régner sur eux. C'est le šayj, notre grand-père — qu'Allāh lui fasse miséricorde! — qui a organisé cet état de choses et a jugé que Malaga ne pouvait être détachée de Grenade: aussi m'en a-t-il transmis la souveraineté après lui, comme il en était déjà de son vivant. Mais toi, tu n'as pas tenu compte de ce qu'il a décidé, tu t'es séparé de moi et tu as voulu devenir indépendant en dehors de toute raison valable. Si ton grand-père avait jugé que ce que tu as fait fût de quelque profit, il t'aurait donné des moyens qui t'eussent permis de te passer de moi. Après les manifestations successives de ton hostilité, j'ai fait mon possible pour rétablir en partie la situation telle que notre ancêtre l'avait fixée. Mais je n'ai pu parvenir au résultat souhaité, à cause de ton agitation et de ton emportement. Voilà donc ce qui s'est passé! Et maintenant, si l'émir des Musulmans veut décider un nouvel état de choses, en faisant table rase des dispositions arrêtées par le šayj, considérons-le à l'égal de notre aïeul et inclinons-nous devant ses ordres! Mais s'il juge que notre grand-père a agi en l'occurrence avec raison et sagesse, pour quel motif viens-tu l'importuner pour une affaire qui ne l'intéresse pas?» Quand j'eus prononcé ces paroles, un silence se fit. L'émir nous congédia, et ensuite il ne fut plus question de cette affaire à ses audiences, sauf au cours de la maudite campagne d'Aledo.

L'émir des Musulmans se mit ensuite en route pour regagner son pays. Il s'était rendu compte de notre désaccord à tous, de ses yeux et de ses oreilles, de telle sorte qu'il ne pouvait avoir de raison valable de nous maintenir dans la Péninsule. Il avait fait bonne impression sur nous tous, et il ne s'attarda pas dans notre pays pour ne pas susciter la méfiance des sultans qui craignaient de voir leurs sujets lui demander de devenir leur souve-

rain. À tous ceux qui, à cette époque se plaignaient à lui, il répondait: «Je ne suis pas venu ici pour cela! Vos princes savent ce qu'ils ont à faire dans leurs États!» Et cette attitude lui valut de notre part un surcroît d'affection, ainsi que notre confiance et notre sympathie. Chacun de nous, à son départ, s'en retourna dans son pays.

[CAMPAGNE D'ALEDO]

La situation se maintint la même pendant quelque temps; la défaite subie par les Chrétiens les avait remplis de crainte et d'amertume, et tout fut pour le mieux jusqu'à la campagne d'Aledo [90], qui fut décidée dans les circonstances suivantes. Al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād, devant l'attitude rebelle qu'Ibn Rašīq avait prise à son égard, et dans son désir de donner à son fils al-Rāḍī le gouvernement de Murcie à la place de celui d'Algeciras, s'en alla trouver lui-même l'émir des Musulmans. Il traversa donc la mer, pour lui montrer qu'il mettait en lui toute sa confiance et arrêter avec lui les décisions qu'il voulait prendre concernant Murcie et d'autres localités. En même temps, il lui expliqua l'importance qu'aurait pour les Musulmans la possession d'Aledo; cette place était située au cœur de leur territoire, et la sécurité ne serait rétablie que si on l'enlevait aux Chrétiens. Il conclut avec lui un traité, aux termes duquel l'émir viendrait lui-même mettre le siège devant ce château-fort avec ses troupes; de leur côté les sultans d'al-Andalus se préparaient à participer à l'expédition en fournissant du matériel de guerre et des contingents; celui qui leur arracherait cette épine du pied serait assuré de toute leur reconnaissance. Nous reçûmes en conséquence des lettres de l'émir, dans lesquelles il nous invitait à faire des préparatifs de campagne en vue de son prochain passage. Nous fîmes avec empressement ce qu'il nous demandait, dans notre désir de participer à la guerre sainte et de lui témoigner notre affection et notre estime. Je partis à sa rencontre à la limite de mon

90 Cf. *supra*, introduction, p. 24 et note 49.

territoire, en lui apportant [p. 109] des cadeaux dignes de lui, et nous convînmes de nous diriger sur Aledo. Nous mîmes le siège devant cette place, avec toutes les troupes et tout le matériel de guerre nécessaires. Chaque prince participait aux opérations dans la mesure de ses moyens, en mettant en œuvre toutes ses possibilités d'armement et de tactique. Tous les habitants chrétiens de la région s'étaient massés dans Aledo, où ils avaient accumulé tout ce dont ils pouvaient avoir besoin; ces précautions étaient normales de leur part, car ils avaient eu toute latitude pour les prendre. Ils essayaient de nous intimider en nous annonçant la venue d'Alphonse et, dans leur crainte de nos subterfuges, ils allumaient des feux toutes les nuits. Chaque jour, nos attaques se succédaient sans relâche; des constructions étaient élevées aux endroits qui pouvaient les gêner; des mangonneaux et des balistes étaient dressés devant la place assiégée; toutes les machines que l'on utilise dans la guerre de siège furent employées. Ibn Ṣumādiḥ apporta un «éléphant» [de bois], engin tout à fait extraordinaire: un tison embrasé lancé du haut du château l'atteignit et l'incendia. Le siège se prolongea sans succès, et les Musulmans ne surent pas trouver une occasion de surprendre leurs adversaires, tant ils étaient en désaccord, de par la volonté divine.

Ce fut au cours de cette campagne que la haine dont les sultans d'al-Andalus étaient l'objet se manifesta véritablement. Leurs sujets venaient en masse exprimer leurs doléances sur n'importe quoi à celui auprès duquel ils comptaient trouver un appui. Les moins mauvais cherchaient à obtenir quelque augmentation de solde, les pires espéraient pouvoir exercer leur vengeance. Ils se servirent pour leurs plaintes de l'entremise des faqīhs qu'ils venaient trouver: parmi eux se trouvait le faqīh Ibn al-Qulayʿī [91], dont la tente, dans le camp, devint le point d'attraction de tous les arrivants, et grâce auxquels il arriva à précipiter notre destin.

[91] Les principaux renseignements que l'on possédait sur ce personnage et qui ont été utilisés par Dozy dans son *Hist. Mus. Esp.* se trouvent dans Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, éd. du Caire, t. I, pp. 41-43. Il s'appelait exactement Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. Jalaf b. ʿAbd Allāh al-Gassānī al-Qulayʿī. D'après Ibn Baškuwāl, qui lui consacré également une courte notice dans sa *Ṣila* (*B. A. H.*, II), n° 154, il mourut en rabīʿ II 498 (décembre 1104-janvier 1105).

Les sultans d'al-Andalus s'aperçurent alors combien leurs sujets étaient irrités contre eux: leur refus de leur payer les impositions féodales qu'ils leurs devaient, alors qu'ils avaient justement besoin d'argent pour continuer le siège, les remplit d'impatience et leur noircit l'esprit: une armée à mettre sur pied chaque année; l'obligation de faire aux Almoravides des gracieusetés nombreuses et des cadeaux sans interruption, sous peine de voir les choses se gâter; par ailleurs, des sujets se refusant aux contributions exigées par les circonstances, telle était alors la situation; et il n'y avait pour y remédier que cette alternative: ou bien s'armer de patience et encourir ainsi le blâme et le châtiment correspondant, ou bien réagir, et risquer ainsi la déposition, ce qui, du reste, arriva. Nous eûmes pendant tout ce temps à entendre les menaces et les injures de nos populations et à montrer la répugnance qu'elles nous causaient, l'exercice de la royauté et la moindre entreprise devenant impossibles dans ces conditions. Cet al-Qulayʿī, du camp d'Aledo, écrivait à ses concitoyens dans ma capitale, de ne plus rien me donner et leur faisait entrevoir déjà l'imminence du nouvel état de choses qui allait se produire. Et quand les agents du fisc allaient les trouver de ma part, ils me faisaient dire leur refus de payer. J'avais pourtant alors le plus grand besoin d'argent, surtout étant donné qu'au camp d'Aledo, le ravitaillement de mes troupes ne pouvait se faire que sous forme d'achats quotidiens. Tout cela me causa les plus graves préjudices. Ce maudit siège se prolongeait; on eût dit d'une pierre de touche permettant de distinguer le bon du mauvais et de mettre au grand jour les défauts de chacun. La méfiance des princes allait croissant, tout comme l'excitation de leurs sujets et l'avidité des instigateurs du désordre. C'est à eux qu'on donna raison, en tenant compte de la mésentente mutuelle des princes andalous; ceux-ci en effet ressemblaient à des gens en train de se noyer: l'un, dans son aveuglement, appelle à son secours un compagnon qui lui-même aurait besoin d'être secouru, [p. 110] il s'en embarrasse [et tous deux périssent]; l'autre, ayant plus de discernement, demeure isolé et ne trouve personne pour lui venir en aide jusqu'au moment où, poussé vers la pleine mer, il est emporté par une lame. Toute

cette période fut comme les prémisses de notre malheur; l'heure était critique pour les princes [andalous], tandis qu'elle devenait de plus en plus favorable pour les Almoravides.

Dans le même temps, Ibn Rašīq nous rejoignit, en prétendant qu'il allait faire en sorte que l'engagement qui avait été conclu entre Ibn ᶜAbbād et l'émir [au sujet de la possession de Murcie] fût rompu. Il distribua de l'argent aux Almoravides, se hâta d'exaucer leurs vœux et se concilia par ses largesses l'émir Sīr — qu'Allāh l'illustre! — en qui il plaça toute sa confiance: celui-ci lui témoigna dès lors des égards que nous jugions disproportionnés au personnage. De son côté, Ibn ᶜAbbād chercha à se concilier l'influence de Garrūr [92], mit sa confiance en lui et lui offrit des sommes d'argent considérables. C'est en définitive celui qui donne plus qui a l'avantage sur qui donne moins, même s'il ne s'agit que d'une petite différence. Aussi l'*amān* fut-il accordé à Ibn Rašīq, et il arriva à un tel degré de familiarité avec les Almoravides qu'il se crut tout permis, traita Ibn ᶜAbbād avec hauteur et lui témoigna son insoumission et son indépendance, en se réclamant de l'émir et s'appuyant sur lui. Il finit même par donner l'ordre de faire prononcer à Murcie le prône du vendredi *(ḫuṭba)* au nom de l'émir des Musulmans au lieu de celui d'Ibn ᶜAbbād. Tout cela causa à al-Muᶜtamid une violente irritation, l'affligea et lui rongea le cœur à juste titre. Ne négligeant point cette affaire, il s'en ouvrit aux faqīhs et fit exciper en sa faveur des règles de la Sunna. Il s'assura pour cela entre autres concours celui d'Ibn al-Qulayᶜī, qui s'en fit gloire auprès de moi et dit: «Ibn Rašīq va voir ce qui va lui arriver, car j'ai été consulté sur son cas! Et si nous sommes, nous juristes, réunis à nouveau en conseil pour discuter du cas d'autres princes, nous leur réserverons le même sort!» Ces paroles contribuèrent à me rendre ce personnage odieux, de même que ses essais d'intimidation au cours de cette campagne, les sous-entendus dont il faisait usage en citant des proverbes, l'acuité de ses raisonnements et son penchant à la médisance. L'émir des Mu-

92 C'est ce général almoravide qui assiégea un peu plus tard le fils d'al-Muᶜtamid, al-Rāḍī, dans Ronda. Cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, p. 151.

sulmans ne soupçonnait rien de tout cela, et je ne pouvais me plaindre du faqīh sans apporter de preuves ou d'arguments: car, alors, c'est lui qui se serait justifié à ses yeux, et je serais devenu l'objet du mépris du souverain, étant donné surtout la considération que celui-ci accordait aux gens de science.

Quand l'émir des Musulmans se fut rendu compte de l'état des relations existant entre Ibn ʿAbbād et Ibn Rašīq, il y réfléchit, pesa le pour et le contre, et dit: «Je n'ai pas d'intérêt à m'aliéner Ibn ʿAbbād à cause d'Ibn Rašīq, car j'ai pour mon entreprise présente besoin de son concours, étant comme je le suis sous la menace du roi chrétien. Aussi dois-je m'attacher à ménager Ibn ʿAbbād jusqu'au moment où je verrai la tournure que prendront les événements.» Et il reprocha violemment à Ibn Rašīq l'attitude de révolte qu'il avait prise à l'égard de son suzerain, et il lui dit: «Il ne fallait pas te proclamer le champion de ma cause pour te soulever contre ton prince et faire naître de l'inimitié entre lui et moi!» Et il ajouta en lui-même: «Ce n'est pas par sympathie ni par affection pour moi qu'Ibn Rašīq a agi comme il l'a fait! Il a simplement voulu allumer le feu de ma haine contre [p. 111] son maître, de façon à lui susciter des ennuis de ma part. D'autant plus que personne n'ignore qu'il aide les Chrétiens d'Aledo, persuadé qu'il est qu'il se maintiendra lui-même à Murcie tant qu'ils demeureront maîtres de cette place.» En effet, Ibn Rašīq ravitaillait constamment les ennemis et leur fournissait ce qu'ils ne pouvaient obtenir par ailleurs, afin de leur conserver un dernier souffle de vie, dans sa crainte de voir fondre sur lui les calamités s'ils étaient réduits à se rendre. L'émir eut bientôt la preuve certaine de ses agissements. Quant à al-Muʿtamid, il ne demeurait pas inactif: il demandait aux faqīhs des consultations juridiques sur le fait qu'il s'était rebellé, après lui avoir fait acte de soumission, dès le moment où il avait pris Murcie. Les choses tournèrent alors complètement contre lui, et un conseil de juristes, réuni à cet effet, fit connaître qu'il y avait lieu de l'écarter de la communauté musulmane et de le livrer à son sultan. Il implora alors l'assistance de l'émir, qui lui dit: «S'il s'agissait d'une faute que tu aurais commise à mon encontre, je t'en aurais fait la remise! Mais du

moment qu'il s'agit des règles de la Sunna, je ne puis m'opposer à leur application! » Et il ordonna son arrestation et le fit livrer à al-Muʿtamid : il fut enchaîné et connut les plus grandes humiliations. Al-Muʿtamid donna à son fils al-Rāḍī l'ordre de le garder captif dans son camp, et ce fut la fin de sa carrière. L'émir envoya un message aux Murciens pour leur ordonner de reconnaître de nouveau l'autorité de leur souverain et de se soumettre à lui. Mais tous les habitants qui s'y trouvaient refusèrent l'obéissance au fils d'al-Muʿtamid et aux gens de son entourage, mirent leur ville en état de défense et expulsèrent tous ceux qui vinrent les trouver. La situation demeura sans issue, malgré plusieurs entremises successives, mais on ne put rien contre eux.

Cependant le siège s'éternisait, et nous troupes étaient fatiguées d'être restées si longtemps en place. Puis on apprit qu'Alphonse se portait sur Aledo, ce qui fit sur l'armée une impression très fâcheuse. L'émir des Musulmans jugea alors qu'il était préférable de faire demi-tour et de rentrer, non pas seulement à cause de la longueur du siège et de la lassitude des soldats; mais il apprit aussi que les Chrétiens qui arrivaient étaient fort nombreux et que sans doute ils trouveraient un appui, sous forme de vivres, auprès des Murciens rebelles qui avaient demandé à Alphonse de venir, au moment de leur sédition. L'émir dès lors s'en retourna [93].

Des querelles et des contestations malséantes s'étaient produites à cette époque entre al-Muʿtamid et al-Muʿtaṣim, le prince d'Alméria, au sujet de châteaux-forts du district de la montagne *(naẓar al-ǧabal)* et de Sorbas *(Šurba)* [94], et avaient abouti à une réclamation auprès de l'émir; mais ils se quittèrent sans s'être mis d'accord, et ce fut le début des événements néfastes qui les attendaient. Il m'arriva pareille chose avec mon frère, le prince de Malaga, qui se mit à exprimer les mêmes prétentions que lors de la campagne de Badajoz. Il se déclara prêt à entrer en action contre moi et, dans son peu d'expérience, il me dit: « C'est le

[93] Dans l'automne de 481 (1088). Cf. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, p. 180.

[94] Aujourd'hui chef-lieu de *partido judicial* de la province d'Alméria, à environ 40 kilomètres à vol d'oiseau au N. E. de cette dernière ville.

fait d'avoir exprimé mes doléances au moment où l'émir se mettait en marche qui a empêché qu'elles fussent prises en considération, lors de la première campagne. Il ne m'a pas compris, et je n'ai rien obtenu. Mais maintenant, il faut que je l'en entretienne tout à mon aise, et si le résultat est négatif, ce sera à nous deux de vider notre querelle!» Sans prendre ses paroles à la légère, je ne m'exagérai pas non plus leur gravité, car je savais que l'émir n'attacherait aucune importance à ce différend. Mon frère lui adressa contre moi de multiples réclamations, et le souverain m'envoya Garrūr qui me dit: «Que la plainte de ton frère ne t'inquiète pas! Il n'est pas possible au sultan de lui intimer l'ordre de mettre fin à ses réclamations. Mais il ne lui donnera aucun appui contre toi. Nous nous contenterons d'entortiller l'affaire un peu plus à chaque étape, jusqu'au moment où elle se terminera d'elle même!» [P. 112] Je le remerciai de ces paroles, et il ajouta: «Grenade a bien plus d'importance que Malaga pour mon maître: il lui est en effet nécessaire de la traverser pour se rendre en expédition, et elle représente en même temps pour lui des commodités pour son ravitaillement. Aussi bien, mets-toi à l'œuvre à l'instant et fais tout ce que tu peux pour lui offrir une hospitalité digne de lui, car sur son chemin de retour, il va passer par Grenade.» Cette nouvelle me réjouit; je pris les devants et partis pour Guadix, et fis préparer à son intention tout ce qui était digne de lui. Une fois arrivé à Guadix, je me rappelai que Garrūr, à Aledo, s'était montré dur envers moi, m'avait inspiré de la crainte et m'avait fait des reproches de la part de l'émir, reproches auxquels ce dernier était d'ailleurs étranger; mais je m'étais imaginé qu'ils provenaient bien du souverain, au courant comme je l'étais de l'influence que Garrūr avait sur lui. Tout cela m'avait rempli de frayeur. Mon inquiétude ne fit que croître quand je fus témoin du sort d'Ibn Rašīq et quand j'entendis les menaces dont m'accablait al-Qulayʿī, sa dureté à mon égard, son rejet de toute responsabilité dans ce qui m'arriverait. Comme au surplus j'étais naturellement porté à l'inquiétude et à la mélancolie, je faillis mourir d'accablement, alors que jusque-là je n'avais jamais éprouvé ni humiliations ni déboires. Je vis alors tout en noir, et les égards que le sultan avait eus pour

moi lors de la campagne de Badajoz, je les interprétai à l'opposé de la réalité. Cependant Garrūr ne me cachait pas son hostilité, faisait faire contre moi [sur mon propre territoire] une propagande offensante et m'intimait pendant les opérations d'Aledo des ordres ridicules, pour m'humilier et me témoigner son arrogance et sa tyrannie. Nos relations en étant là, Garrūr voulut, en arrivant sur mon territoire, les rendre bonnes; mais je savais que ce n'était point de sa part pureté d'intentions, mais qu'il avait besoin de moi et que la nécessité de passer à travers mes États l'y obligeait. C'est pour cela qu'il me tint au nom de l'émir les paroles que j'ai rapportées plus haut au sujet de mon frère. Mais je me rendis compte que si ces paroles provenaient de l'émir lui-même, Garrūr ne m'aurait pas réclamé, pour la bonne nouvelle qu'elles m'apportaient, le versement d'un pot-de-vin: en effet, il ne laissa pas de m'en demander la remise, et me fit comprendre qu'à cette condition seule, mon frère ne m'attaquerait pas. Je dus lui donner mille dīnārs de frappe almoravide, dont je n'osai jamais parler tant qu'il vécut, de peur qu'il ne dît du mal de moi à l'émir. A peine, ensuite, une heure s'était-elle écoulée depuis son départ, qu'il revint me demander cinq cents dīnārs pour son beau-fils: je les lui donnai, de même tout ce qu'il exigea d'une manière autoritaire et menaçante, en faisant preuve d'aussi peu de clémence que de douceur.....

TEXTE ARABE DU FRAGMENT III

[31 r] . . . . . نحن بحال لا يرضى عنّا فيه لا رعيّةٌ ولا جندٌ وفى هذا الفسادُ والقطعِ ، فقال لى القليعىّ : إنْ تُعْنِ عليك الجند استنجدتَ من العدوة من يغنيك عنهم ودَعْنى ورأيى بعد إشراكى معى ابن سهل ولا عليك من حيث يقوم لك المالُ! فرأيت أمراً معمًّى ومستأثَراً به دونى معى ما كان ينطق به لسانه أبداً من الوعيد والتهديد عند أصدقائه ومن ينقل ذلك الىّ عنه أنّه يقول : واللّه لأبلغنّ من حفيد باديس ما كان يبلغ جدّه منّى ومن غيرى! يسرح بذلك لقلّة تحفُّظه وإرساله لسانه ولاحتقاره لنا واحتياجنا اليه فزاد ذلك الجند قلقاً وهمُّوا بالانتقال مجتمعين على ذلك فلما بصرتُ هذه الحالة قلتُ فى نفسى : أنا بسبيل أن استفسدت الى الجند وهم جناحاىَ بقيتُ وحدى معى من يروم خلعى فالاولى على كلّ حال اطّباؤهم واستصلاحُ ما فسد من أنفسهم وإسخاطُ القليعىّ وحده واجب فى رضى عامّةِ عبيدى وأجنادى! فجمعتُهم بمحضره وأعلمتُهم أنّى راجعٌ عن ذلك المذهب ورادٌّ عليهم إنزالاتهم فقام الكلُّ على القليعىّ وهمُّوا باختطافه من بين يدىّ لولا إمساكى لهم وخشيتُ معى هذا عليه أن يقتلوه فتكون شهرة وعقوقاً وينجر الامر الى غير المحمود ، فقلتُ لهم : أنا أكفيكم أمره! وأمرت بثقافه على أجمل الوجوه فى بيت يقرب من القصر وكان تحت برّ وإكرام وأنا فى ذلك أعتذر اليه من قيام العامّة وأعِدُه بالانطلاق عند إطفاء هذه النائرة كالذى صَنَعْتُ ، فلما توطّدت الاحوال وقرّتْ قرارها أمرتُ بإخراجه وأنهيت اليه أن يكفّ لسانه ويدَعَ فضول القول والعمل إلّا فيما يعنيه ويشاكل طريقته ، فقال لى : نعم أنا التزمُ الروابط وأسلكُ سبيل العافية إن شاء اللّه! فلم يكن إلّا أن انطلق وطار [31 v] الى أمير المسلمين بالشكوى وزاد فى الطين بلّة ، فقال لى الجند : لو أنّك أمسكته لم يهيجِ عليك النار وستُذِمّ عاقبة انطلاقه ، وأرأنى جميعُ الجند من التأتّى والانقياد والمناصحة ما حسبتُ أنّهم يقاتلون عنّى الدَّجّال فسررتُ بهذه الحالة واطمأننتُ اليها وقلتُ : هؤلاء أمّة لا يرون بى بديلاً لإنصافى لهم ورغد عيشهم معى وهم قد رأوا جند العُدوة وأنّ أقلّ عبد لهم

أغنى من غيرهم وأصلح حالة فلا يمكن استبدال الادنى بالافضل ، ثمَّ علمت قياس المغاربة أهل الحصون وعلمت ما هم فيه من الخير ولم نظنَّ قطُّ أنَّ أحدهم يبيع أيَّامى وإنَّما وجستْ نفسى من الرعيَّة لطمعهم فى حطّ المغارم وللذى شاع من الزكاة والعشر عن المرابطين فقلت : إنَّ بهذه العقبان التى على رؤوسها لا تجترئ على شىء وإذا تثقَّفت المعاقلُ كان أمر الرعيَّة يسيراً وكم عسى يستطيع الجيش القادم على أن يعُمَّ جميع البلاد؟ ومحاولة معقل واحد منها يطول ويحدث فى خلافه أحوال ، فصرفتُ وجه اهتبالى الى تشييد الحصون وبُنيانها وإعداد ما يصلحها لإحْصَارٍ إن كان فلم أدَعْ وجهًا من وجوه الحزم إلَّا وفعلته من إقامة الاجباب وإعداد المطاحين وأنواع العُدد من التّراس والنَّبْل والرَّعَادَات وجميع الاقوات وقَلَعْتها من القرى وأعددتُ لكلّ حصن قوته لأزيد من العام وفعلتُ أكثر من ذلك فى المدينة حضرتى ما استغنى عن تحديده لاشتهاره ، وقلتُ : ليس فى المُمْكِن أن يتعرَّض أمير المسلمين أحداً من سلاطين الاندلس إلَّا بعد إبرامه لأمر الرومىّ ولا بُدَّ عند مناظرتهم من فرجٍ إن غلب المرابطُ لم يفتْنا الدخول فى طاعته ولا أسْدَيْنا اليه ما تُذَمّ عاقبته أكثر من الاحتياط على بلادنا والمداراة عليها فلا الحِمارُ سقَط ولا الزقُّ انخَرق نحن مدركون لا ينبغى تقديم يدٍ سيّئة اليهم [32 r] ، وإن غلب الرومىُّ كنَّا منه على حَذَر قد نفعنا ما أبرمناه من هذا البنيان والتشييد واتّخاذ العدد فسيكون بذلك للمسلمين حماية وانجرار الى غَدٍ إذ البنيان من المرابط لا ينفعى ، ولذلك أعددنا المنكَّب إن تغلَّب الرومىُّ فأكون على البحر متَّصلاً بالمسلمين ندافع منها جُهْدَنا الى أن نضطرَّ الى الجواز وطلب السلامة بحُشاشة أنفسنا ونتْف من أموالنا فشيَّدتُها لذلك كالذى شهر عنَّا ،

والجاهل لا يدرى ما أوَّل هذا ولا آخره إلَّا يخبط عشواء فكلَّ يتكلَّم على شهوته ولم نعتقد فى أمر المرابطين يعلم اللَّه ذلك صدَّهم عن جهاد ولا تظافُراً مع أحد عليهم ولا أردتُّ بهم شيئًا من مساءة نسبت الينا أكثر من أنّى جزَعْتُ الجزع الشديد ممَّا تقدَّم ذكره من تلك المعانى التى أبصرتها وما جرى على ابن رشيق مع هلعى لذلك وتمكُّن السوداء منّى وسوء الظّنّ مع معاينة اليقين ، فقلتُ : ما دام تلتقى الفيئتان نخشى حملة السيل على هذه المدينة فتحصينُها أَولى ولن يضرَّ ذلك ، فمتى دعانى أمير المسلمين الى إعطاء عسكر أو مال أو ما

أشبه ذلك ممّا يجب من مشاركته وإنجاده لم نتأخّر عنه فتقيم على نفسى الحجّة ونجلب الىّ المضرّة إن فعلت غيره غير أنّه متى دعانى الى الخروج اليه بنفسى نعتذر وندافع ذلك جهدى فعسى يتركنى ويقبل عذرى ومتى لم يقبل لى عذراً نعلم أنّه يريد إخراجى أمرى الى حدود الفعل فهو إذاً علىّ متعسّف لكلام الأعداء والكذب فلا بدّ لى عنه ذلك من الاحتياط على مهجتى والتحصين على نفسى ونجعله إذ ذاك كسائر من يريد إخراجى من السلاطين ولى معه اللّهُ اذا لم أنْوِ به سوءًا ولا واسَيْت عليه أحداً ولا صددتّه عن جهاده فبأىّ شىء يتسبّب الىّ إلّا إن شاء التذنيب مع القدرة فلا طاقة بذلك [32 v] كالذى صنع إنسانٌ دخل على بعض الملوك وقد أعدّ لكلامه جواباً فلما خرج الى الثقاف سُئل عن إعداده الجواب وزعمه أنّ ذلك نافعٌ له فقال: لكلّ كلمة وجدتُ جواباً إلّا لقوله: خُذُوه! فلم أدرِ ما أقول فيها فوكّلتُ الامر الى الاقدار ، وكنتُ أيّامى تلك بين الرجاء والخوف إلّا أنّى واثقٌ بكلّ من معى من رجالى وخَدَمَتى انّهم لا يغدرونى فقويت نفسى لذلك بعض القوّة مع ما كنتُ أعددتّه ،

ولما حان انصرافنا من ليّيط كلّمْنا أمير المسلمين فى عسكر يتركه عندنا بالاندلس خوفاً من الرومىّ أن يكلب عليها ويطلبنا بثأر تلك السَّفرة وغيرها فلا يكون عندنا بمن ندافع ، فقال: أَصْلِحوا نيّاتكم تُكفَوا عدوّكم! ولم يعطنا عسكراً فأيقنّا أنّ الرومىّ لا يَدَعُنا على هذه الفرصة دون طلب كالذى كان فلم يلبث أن احتفل وأتى طالباً للمال متجنّياً على من خالفه أن يفسد بلاده وعاقد صاحب سرقسطة ومن يليه من الشرق فدافعوا شرّه ودفعوا اليه ما سلف له عندهم وبلغنى الخبر وزاد ذلك فى غمّى وعلمتُ أنّى فيه كراكب الأَسَد إن أسلمت البلد ولا عسكر عندى هتّك ولم ينجبر لى فيه درهم ولم أعذر مع هذا ولا يقرّ المطالب بأن يقول عنّى أنّى ضيّعته أو سقتُ اليه العدوّ كالذى رأيتُ وسمعتُ قيل عن ابن رشيق وخسارة بلدى زائد ولا نقيم أوداً بذلك لكلّ ما نحاوله من الغزو كلّ عام وضيافات المرابطين فتجتمع علىّ الخسارة من وجهَيْن وإن واسيت القوم وأصلحت على نفسى قيل: قد عاقد الرومىّ! ويشنع علىّ ما لم أفعل كالذى كان فلم أنجُ ممّا توقّعتُ للقدر المفضى ،

وكان البرهانس زعيم جهات غرناطة والمريّة وكان الفونش قد وكّله أمر الجهتين [33 r] من إنفاذ أمره فيها لفساد على من تعذّر له عنده شىء ولقبض

مال وتوسّط ما ينفعه فيها فأرسل الىّ أوّلاً عن نفسه يندر بدخول وادى آش وأنّه لا يردّه عن ذلك إلّا الفداء لها ' فقلت فى نفسى : ومعى من اثّق رأيه؟ أىّ مقدرة بنا على مدافعته؟ لا عسكر تُرك لنا ندافع به! فكم يؤخذ فى هذه النّصنة من أُسرى المسلمين وكم يفسد فيها من الاموال ما لا يعشر قيمة ما يعطى كالذى عهدناه منهم! اللّهمّ لو كان ونفذ ذلك ويبلغنا عن أسرى المسلمين عندهم! أليس من الصلاح إفداهم[1] بما عزّ؟ فنحن جدراء أن نفعل ذلك قبل رحلتهم دون فساد فى البلد ونحتسب ذلك للّه تعالى وهو العالم بالضمائر! فإنّا لو فعلنا ذلك أشراً وبطراً وعندنا بمن ندافع لكان فيه الحجّة علينا! فاجتمع رأينا على إرضائه باليسير مع معاقدته ألّا يقرب لنا بلداً بعد أخذ هذه الدفعة فارتبط الى ذلك فلما حصلَتْ عنده قال : ها أنا قد صلح جانبى والاوكد عليكم أمر الفونش الذى هو على الحركة عليكم والى غيركم فمن أنصفه نجا ومن حاد عنه وسلّطنى عليه إنّما أنا عبده لا بدّ من إتيان مرغوبه والوقوف عند أمره ولا ينفعكم هذا الذى أعطيتمونى إن خالفتموه وليس بنافع إلّا فيما يخصّنى دون رئيسى إن حدّ لى ضدّه! فعلمنا أنّ قوله حقّ يقبله العقل فقلنا له : لا يمكن أن نوجّه نحن اليه ونبدأه فنوقظه لأكلنا ولاكن متى أرسَلَ يأذن بذلك سنعتذر اليه فعسى يقبل رغبتنا ولم نفتح له باباً فى إعطاء شىء إلّا يزيد طمعه! أكثر من تَلوّى القول عسى من هُنَا الى ذلك الوقت يأتى عسكر يُكْسَر به فلا يعبأ بقوله وإن لم يأتِ أحدٌ لم نكن نُقَدّم اليه قبيحًا فنشقى عند ذلك '

ودافعَنا الامرُ عند البرهانس وأنّه لا سبيل الى أن نعطوه شيئًا [33 v] واعتذرنا بالمرابطين وغير ذلك ممّا لزمنا من النفقات عليهم فسكت عنّا الخنزير وأرسل الى صاحبه كالذى يلزمه من التخدُّم له وسأله أن يوجّه له رسولاً يطلب جزيته فإن انصرف دون شىء كان هو المنتقم من جهاتنا لذلك وتأهّب الفونش الى الحركة وقدّم رسوله بين يدى حركته فلما صحّت عندنا أتانا منها المقيم المقعد ولم ندرِ أين الخيرة إن كان فى رفض البلد وتركه ليعبث فيه أو مداراته بما تيسّر ووقعت من ذلك هيبة فى الناس ورجّة حتى بلغ من الجزع أنّنا لم نصدّق أن يقبل منّا المالَ دون الملازمة لنا طالباً لإحْنة ليبيّط ومعاقدة المرابطين '

[1] *Sic in ms.*

وطمعنا أن يقنع رسولُه باليسير فقال لى : لم آتِ عن ذلك كلّه إلّا أن تعطيه ما فاته عنك من جزية ثلاثة أعوام بثلاثين ألفًا لا ينقص منها شىء والّا فها هو مقبلٌ والذى تقدر عليه فاصْنَعْ! فرويّت الامر فى نفسى ورأيت أنّ التعاطى حماقة لا تفيد وقلت : إن أخذت هذه من الرعيّة ضجّت وشكت ويكون مقدّمتُها بمروكش [1] شاكين يقولون : أخَذَ أموالنا وأعطاها للنصارى! ولاكن لهذا الوقت يحتاج الانسان ما ادّخر ليصون به بلده وعِرْضه وأنا جديرٌ أن أعطى ذلك من بيت مالى بحيث يسلم البلدُ وبحيث تشكر الرعيّة بمدافعة عدوّها دون تكليفها شيئًا ولا تقع الشّنعة! ففعلتُ ذلك وأرسلت اليه الثلاثين ألفاً لم أرزأْ أحدًا فيها درهماً ،

ورأيت مع ذلك أن أجدّد معه عقدًا ألّا يعترض لى بلدًا ولا يغدرنى بعدها خوفاً أن يقتلب علىّ فأجاب الى العقد وقلت فى نفسى : إذ لا بدّ من دفعها فبالعقد أولى فإن حُوِّجْنا اليه وجدناه لم يضرّ وإن اُسْتُغْنِىَ عنه كان مكانَه سمر القنى والبيض الرقاق إن تداركنا [34 r] اللّه بعسكر يدفعه والحرب خَدِعة وإذا لم تَغْلِبْ فاخْلِبْ! فأجاب الى تلك المعاقدة حِرصاً على أخذ المال ونحن لا نشكّ أنّه يغدر كالخاطر بنفسه للضرورة التى لا سبيل الى سواها وقال لى عند ذلك رسوله : يقول لك الفونش إن كنت تريد تخلط معى هذه المعاقدة استعانة به على شىء من بلادك التى عند ابن عبّاد فهو يجدّ لك فيها فى وجهته هذه ، فأجبته : إنّى لا أُعين على مسلم أحدًا وإنّ الذى دعانى الى هذه المعاقدة المدافعة على بلدى وأهل ملّتى فإن وفّيتم بذلك فهو المراد الذى اليه قَصْدُنا ، وكان من نيّته أن يخلط الفتنة بيننا وبين ابن عبّاد ليجد بذلك السبيل الى بلاده ويقوى عليها بأموالنا ويتسبّب الى طلب كثير من أموالنا إذ كانت تلك الثلاثون ألفاً على وجه الدَّيْن للمُسَالَمة فقط وإنّما أراد استئناف عمل وكان معى هذا لا يثيق قولنا ويحسب ذلك منّا خدعة وقلنا له : إنّا مغرّرون فى هذه الفعلة معك وستُدركنا تباعاتها عند المرابطين ونُطالَب بذلك ، فقال تسهيلاً لأخذ ماله : متى أدْرَكَكم فى ذلك منه طلبٌ فعلىّ الذبّ عن مدينتكم! فأجبْناه : بل هو يرى عذرنا وقبوله وعطفه أرجى عندنا من معونتكم! فانفصلت الحال على ذلك وقال : لا بدّ له من تدويخ سائر البلاد من نظر ابن عبّاد وغيره إن لم يعطه ، فقلت : هذا أمرٌ لا

1 *Sic in ms.*

يسألنا اللّه عنه يوم القيامة! كلّ أحد مسؤول عن رعيّته! نحن قد احتلنا على من قلّدنا اللّه أمره وفدينا أرواحهم وأموالهم ، ومن له فى بلاده حاجة من سائر السلاطين يقابل أمركم حسب مقدرته إن شاء بفداء أو قتال لا نتكلّم نحن فى شىء من هذا ولا ينبغى لنا ولا انتم واقعون تحت أوامرنا فننهاكم عن [34 v] ذلك ونحن لم نتخلّص من التحصين على ما يخصّنا إلّا بعد كدٍّ وما كدّنا فشأنكم وأنا بَرِىٌّ لا أغمس فى ذلك يدًا ولا لساناً! ولم أجد وجهاً نرجو به بعض الدفاع عن إخواننا المسلمين أكثر من مخاطبة المعتمد نعلمه بجليّة حالنا معهم وما ذكروه من إيطاء بلاده ونذره بذلك لكى يقلع ويدّرع الحزم ويقدّم للامر أُهبته ،

ثمّ خاطبْنا أميرَ المسلمين ننصّ عليه جميع ما وقع وما دفعت الضرورة اليه وأنّ الحاضر أبصر من الغائب ولو أنّ الحال تقتضى بمطْلها ولو بمقدار وصول الخطاب بمشورته سلامة للمسلمين لم أُقدِم شيئًا فى ذلك ولا أخّرته إلّا عن رأيه كالذى يلزم غير أنّ الحفر كان أشدّ لم أَرَ التغرير بالمسلمين وأنّ الانتقام منهم مدرك بحول اللّه على يديه ، ولم نشكّ فى أنّ الجواب يردنا بالشكر على ما نظرناه وسدّدناه لا سيّما إذ كان الفداء من عندى ولا أُكلّف فيها مسلمًا درهماً فوردنى جوابه معى ما أُمْلِيَت نفسه من الطلب لى وصُوِّرت عنده الامور على غير حقائقها بما زاد فى جزعى يقول : أمّا مداهنتك وقولك الباطل قد علمناه وسنعلم عن قريب كيف ترضَى الرعيّة وما تصنع إذ زعمت أنّك نظرت لها ولا تسوّف فإنّ هذا قريبٌ غير بعيد! فلم أَقنَطْ معى هذا وقلتُ عند الحقائق وتبيان ما وقع على لسان رسول : يزيل عنه باله كلام الأعادى وهذا من بعْى القليعىّ وأبى بكر بن مُسكّن فإنّهم لا ينقلون إلّا على شهواتهم! وكان أبو بكر بن مُسكّن قد بلغ من طغيانه علىّ وسبّه لى ورجاه فى أن يسهم أمير المسلمين من البلد ما يكون قِرْنى أو أكثر فإنّه انتمى الى بنى زيرى وجعل يهذى بذلك ويفتخر به ولا يرى لأحدٍ عليه فضلاً ويسعى فى نقض ما نبرم من أحوال الدولة ما لا يتمّ معه ملكٌ ولا أمرٌ فجعلتُ الذنب فيه سواء كما فى [35 r] القليعىّ إذ مقالته لا تطفى ما أشعل القليعىّ لو أراد الخير كما أنّ تركه لا ينقص ولا يفتر عن ذلك فجعلتُ الهمّ فيهما همًّا واحداً ولما تشدّدتُ عليه وأمرته بالكفّ أحرق وهرب دون نفى ومضى قاصداً الى المرابط يغرى فىّ ويسعى علىّ ويكذب ويصوّر الامور على غير وجوهها

فتكرَّرت مخاطبتى على أمير المسلمين نبيّن له جميع ما وقع ونشكو بما دهيت به من هؤلاء الفسقة وهو فى ذلك كلّه لا يراجعنى إلّا بالشدّة وقبول قولهم علىّ فبقيتُ تلك الايّام على أسوأ حال لا ندرى أين الخيرة ولا كيف التخلّص ‘

وساء ظنّ المعتمد بى فى دخول النصرانىّ الى بلاده وكفّه عن بلادنا واعتقد أنّ ذلك عن اتّفاق ولو كان عن اتّفاق لأدّيت عليه مالاً فوق الجزية فليس لهم إلّا بنى الكرى غير منطاعين لقول أحد ولم يأتِ عسكر المرابطين الى إشبيلية إلّا والبلد قد أفسد واللّه تعالى يعلم أنّى ما واسيت فى تلك النّصبة ولا يسألنى اللّه عن كلمة طعنت فيها على مسلم فاتّفقت الاقاويل عند أمير المسلمين بكثرة الطّلب ولو أنّى أُريد ذلك والانحياش الى النصارى كالذى قيل لم يصِلْ المرابطون الى سبتة إلّا ومدينة غرناطة مملوّة منهم وكنت أستطيع على ذلك وكانت لى فى المدّة برهة وفسحة طويلة إلّا أنّ الاعمال بالنيّات وتلك القالة إنّما كانت سببًا للذى قُدّر ولو انّ قضيّتى تستوضح لوُجِد فيها ما لا مطعن فيه ولا مقال ولا بيّنة ولا إسرار فى مَيْل على مسلم ولا إدخال داخلة وكيف يصحّ هذا قبلنا وأوّل سيف سُلّ على الروم إنّما كان من قِبلنا وهى الوقيعة المشهورة بالنّيبل من طاعتنا فى حين تطرُّق النصارى اليها على حين غفلة ووافق ذلك أوّل ظهور المرابطين ووصولهم سبتة ووَرَدَنا إذ ذاك [35 v] رسولُ الفونش معتذرًا من الامر فصرفناه عن الطريق قطعاً له وإيثارًا لأمير المسلمين وعند اللّه تجتمع الخصوم ‘

ولمّا كنت فى تلك الفترة بدتْ أُمور وأسباب دلّتْ على ما كان من الانتقال ومقدّمات آذنت بالزوال فأوّل ذلك نفاق أهل اليُسّانة لعلّة نذكرها وأرقّ سبب لم يوبه له وذلك أنّى لما أمرت ببنيان السور المتّصل بالحمراء ودبّرته على تلك النصبة التى أضربتُ عن شرحها لاشتهارها هيّأت السعادة أن وجد البنّاؤون فى الاساس قمقوماً مملوّاً ذهباً أعلمونى به فلما وقفت عليه ألفيت فيه ثلاثة آلاف مثقال جعفريّة فاستبشرت بها وتفألتُ بنجاح الطلبة والدنيا تسخر بنا كما سخرت بمن كان قبلنا فقلت : من أساسه يقوم بنيانه! وكانت دار أبى الربيع اليهودىّ الخازن للاموال فى دولة جدّى رحمه اللّه مبنيّة على ذلك الاساس فعلمنا أنّه من ماله المدفون فأتى ابن المرة متنصّحاً بالامر ويقول : ارسلوا عن ابنه يكشف لكم سائر دفائنه ‘ فخاطبنا عنه ليردّ علينا فى بعض الامر وكان صهره ابن ميمون كنّا قد قدّمناه على يهود اليُسّانة بوجه الأمانة وأسدينا اليه جميلاً من التنويه به فاستمال

بها أقواماً من الغرباء يصول بهم على أهل ملّته وكان خبيثًا فأحسّ بالقصّة ووجست نفسه منها واعتذر عن صهره وساء لذلك ظنّه وخشى أن يعذّب على مال أبيه ‘

ووافق قبْل ذلك عند انصرافنا من ليّـيط أن فرضنا على أهل اليُسّانة ذهبًا كثيراً باسم التقوية لمن تجرِ عادتهم به وحملناهم فى ذلك على الصحّة والانطباع فنفرت لذلك أنفسهم ووجد ابن ميمون المذكور السبيل الى إغرائهم وحملهم على النفاق فأجابوه ودخلوا فى السلاح ونادى فيهم أن جدّوا معشرَ بنى إسرائيل فى حماية أموالكم! وافتضح بذلك ابن ميمون وسبقت له جناية فى قتل [36 r] عاملنا ابن أبى لَوْلا على المستخلَص رياسة وعدواناً وامتنعت اليُسّانة بالجملة فلما رأيت ذلك لم أجد بدًّا من مداراة الامر واشترط مؤمّل بإصلاحه ونهض ثمّ إنّى أعملتُ رأى بعده وعلمت انه لا يلقى الّا أحد وجهين إمّا طاعة على غِشّ أو عصياناً وأيّهما كان فإرسالُ العسكر اليه واجب وشدّة وترهيب ليعلموا قدر ما جنوه فخرجت بنفسى فى أثره وقد اجتمعت الىّ الانداب فإذا بمؤمّل قد أقبل منصرفًا وردّنا عن ذلك المذهب وقال لى : قد أصلحت الامر معِ ابن ميمون ونهوضك اليها لا يزيد القوم إلّا نفاراً وربّما استعانوا بعسكر ابن عبّاد لا سيّما أنّه الآن بقرطبة وليس تؤخذ بإحصار ولا قتال! على أنّى قد علمت أن ابن عبّاد لا بجيبهم فى ذلك الوقت كلّه ولا اشتهر بذلك إلّا ما كان الناس يذكرونه وابن ميمون يفتخر به ويطمعِ به أهل اليُسّانة فقبلتُ قول مؤمّل وانصرفت على مقربة من الحضرة وقلت : خروجى الى هنا أو وصولى اليهم سواً إذا أردنا التهييب فقد وصلناه! ثمّ قلت لمؤمّل : صِفْ علىّ ما انفصلتَ! فقال : إنّ ابن ميمون زعيمها عدّد أشياء انكرها من الارسال فى صهره وهذه الفرضة العظيمة وسائر ذلك من الالقاب اللازمة فضمنتُ لهم الصكوك برفعِ ذلك عنهم ولابن ميمون فى خاصّته وأمرتُ بعقدها والارسال بها وقرّت الجبال قرارها ووجست نفسى من ابن ميمون لإظهاره الخلاف والاعلان بذلك وعلمت أنّ هذه هُدْنَة على دَخَن وأنّ لا طاعة تصحّ لى معه وسيؤثر أمثال هذه فدبّت الىّ المداخلة من اليهود المخمولين فى زمانه ووعدتُهم بالاحسان وتكرّر فى الوساطة ابن سيقى حتى أبرمت متِ ذلك ما أمّلته وكان أخذ ابن ميمون يسيراً لا عصَبة له وهو غافلٌ وكان الواسطة أيضاً ابن المرة معِ أبى العباس الحكيم وكان [36 v] ذلك ممّا نقمه

مؤمَّل لانحياشه عن ذلك الى أن وردوا الحضرة على عادتهم وأمرت بتقافه معى ابنه برضاء من الشيوخ وأمرتُ أن لَّا زعيم فيهم بعد اليوم إلَّا الكلّ منهم أُمناء منوَّه بهم فشكروا ورضوا وخاطبت عامَّتهم نعلمهم بما لهم فى ذلك من الصلاح وتهدَّنت الاحوال وقرَّت الى أن تلف الكلّ ‘

وقضيةً أُخرى بعد هذه فى أمر زناتة إنَّه لما أعملت الفكرة فى عاقبة الامر لهذه الفتون العارضة رأيتُ أنَّ الاهتبال بالمعاقل من آكد ما يجب النظر فيه كالذى تقدَّم ذكره من النظر فى عُدَدها وما يصلحها وأنَّ الاولى استصلاحُ ما فسد من نفوس قوَّادها وذلك أنَّه لم يكن يلى لنا معقلاً قطُّ غير صِنْهاجة والوصفان والعبيد ما خلا زناتة فإنَّهم كانوا أجناد الحضرة وكان الصنف المذكور قد ضعف واستولى عليه النقصان لمطالبات جرَتْ عليهم من قِبَل وزراء الدولة كاليهودىّ وغيره فإنَّهم كانوا يرون ألَّا ولاية تتهيَّأ لهم معى صِنْهاجة لاحتقارهم اياهم وأنفتهم من تولية مثلهم فكانوا يميلون الى الصنف البرَّانىّ كلّه ولما جرى على اليهودىّ ما جرى منهم اعتقدها النابة فى نفسه وخشى مثل ذلك فجعل نفسه فى مطالبتهم وتبديدهم وإنزالهم على الإنزالات الضعيفة ومن كان بيده شىءٌ تُسبّب اليه وأُزيل عن يده فأدركهم النقصان والقلّة وزاد فى زناتة وقويت أحوالهم وإنزالاتهم على أنَّهم كانوا على الحقيقة خيرة جند الاندلس والموثوق بهم فى الشجاعة والنجدة وكان الصنف كثيراً لا يعدم ضمَّهم من له مال فقلت فى نفسى : هؤلاء القوَّاد الذين على الحصون إذا كانت أنفسهم فاسدة ولا يذكرون معنا على نعمة طائلة كيف يمسكون المعاقل أو بأىّ قلب يجدُّون معى؟ وإنَّه لا عوض منهم فى الثقة للحصون [37 r] وإنَّ زناتة هؤلاء المتأصّلين لا ثقة فيهم للمدينة الفوقَى ولا للحصون أكثر من خدمة الجنديَّة لا يعدم منهم أحدٌ ‘ فأنا جدير أن أشرك من ضَعُف من صِنْهاجة بهؤلاء الاقوياء الذين أدركتهم العناية ويمسك واحدٌ منهم إنزال خمسة فرسان وستَّة ثمَّ من قنع بما بيده بقى ومن لم يُرِدْ لم نعدم منه العِوض! ففعلتُ ذلك وأشركتهم وكان فى هذا كلّه تحريك للشرّ والقال

إذا لم يكن عونٌ من اللّه للفتى ✻ فأكْثَرُ ما يجنى عليه اجتهادُهُ

فلما رأى كبار زناتة ذلك قلقوا وساءت ظنونهم فكنتُ متى دعوتُهم الى خدمة نَجِدُهم عنها عاجزين منه أُشرك ومن لم يُشرك فامْتَحنتُ على ذلك فقيل لى : إنَّ كبارهم يفسد صغارهم ولو أنَّك تخرج غوغتهم من البلدة لصلح لك سائرهم! فأمرت باخراج ثلاثة أنفس ممَّن يتَّهم منهم وكان المأمور بذلك لبيبَ الخصىُّ صاحب المدينة ذلك الوقت وثقناه لتربيتنا له وكان فى المجلس أقوامٌ يحسدهم ويتَّهمهم على نفسه أن ينقلوا طريقته السيئة فأصاب الفرصة للخراب وأرسل من قبله الى اولئك المخرجين والى من سواهم من بنى عمّهم يقول لهم : إنَّ الطلب قد وقع فيكم من مجلس السلطان وأُمرت بإخراجكم فلا توهِنوا واجتهدوا فى التعصُّب عليه وترويعه وأنا معكم فإنَّه إذا رأى جماعتكم رجع الى قولكم! فلم يكن إلَّا بعد الامر بساعة وإذا بجماعة الجند قد أقبلوا الى باب المدينة يقولون : إمَّا أن يردَّ شركتنا وإمَّا فالكلُّ راحلون عنه منتقلون الى غيره! وأتى الفاسق لبيبَ وأصحابه المتَّفقون معه يقيم حجَّتهم ويعضد قولهم ويخوّف منهم فميَّزتُ الامر وعلمت أنَّ هذه جعجعة لا يرجع فيها إلَّا الى رأى فأظهرتُ الشدّة وقلتُ : لستُ براجع عمَّا أبرمتُ فتكون نفوس الذين أشركتُ معهم منصرفة [37 v] الى مثل نفوسهم فمن شاء فليمُرَّ ومن شاء فليبقَ! فلما سمعوا بذلك خرج الكلُّ ، ومؤمَّل فى هذا كلّه على اتّفاق مع لبيب يدخل فى رؤوس الجند ويقولون لهم : إنَّ هذا من قِبَل غيرنا ونحن أبرياء! ويرونهم الشفقة من الامر والطعن علىَّ ،

وصحَّ ذلك عندى مع طائفة من شيوخ العبيد أصحاب مؤمَّل وعملت حساب زناتة أنَّهم لا يزولون بالكلّ وأنَّ ذلك ترهيب وأنَّ الرجوع عمَّا أمرت به يضريهم الى غير ذلك ممَّا يُخلُّ بالرأى وتكون لهم الصولة والحماقة فى المعصية وأنَّ انقيادهم للامر واستعذارهم بعده أشبه وللحجّة عليهم أعزُّ وأبهى فلما كان يوم آخر خرجتُ بنفسى الى عرضهم كى لا يُبَطِّن علىَّ من تقدَّم ذكره فأمرت بالبريح عليهم وإحضار الزمام لنعلم من صحَّ مضيه وقعوده فوجدت الكلَّ مجتمعين قد انصرفوا متقطّعين ليلاً لم يغب منهم أحدٌ فوق الثلاثة الذين أمرت بإخراجهم وجعلوا يعتذرون ويتنصَّلون فقلتُ : اللَّه أكبر! هذا أشبه وأليق بالمملكة! ورأيت مؤمَّلاً ولبيباً وغيره قد عزَّ عليهم طاعتهم مؤمّلين أن لو كانت طامَّة لا ترفع

والعين تبصر فى عينَىْ مُحَدِّثها * إن كان من حزبها أو من أعاديها

ولما قرَّ أمرهم قراره جاء مؤمَّل فى إثر ذلك يقول : إنَّ هذا الانطباع منهم ليس لرغبة فى البقاء معك غير أنَّهم يداروننك حتى يحصلوا على فائد إنزالاتهم ويتزوَّدون به فلا فائد تُنزِل عليه غيرَهم ولا رجال بقوا معك! وكنتُ إذ ذاك ناظراً منه بعين الثقة فعمل قوله فى نفسى وقلت : لا يخلو هذا القول عن وجهَيْن إمَّا قد اطَّلع على ذلك منهم فهى نصيحة أو لم يطَّلع فهو بغائلته لا يَدَعُهم وسيُدخل هذا فى رؤوسهم وتكون علىَّ فى ذلك الخسارة وإن احتجت الى العوض لم يكن لى على ما ننزله وفى بيت المال الكفاية لما نحن بسبيله [38 r] من النفقات على سائر الامم ، فلم يأتنى من هذه الكلمة نعاس وأمرت بإخراج كلّ من فى رأسه حماقة فبلغ عدَّتهم نحو المائة فارس فخرجوا عن المدينة وتصفَّت ولم يبق فيها إلَّا من ينطاع لكلّ أمر ،

وعمل فى نفسى فعل لبيب وشيوخ العبيد وصحَّ عندى منهم وفيهم أنَّهم عوَّجوا زناتة وكانوا أشدَّ علىَّ من كلّ أحد وجعل زناتة يذكرون ذلك ويقولون وقت اعتذارهم : لا ذنب لنا إنَّما نحن جندٌ ولو لا ثقاته وعبيده الذين حملونا على ذلك لم نجترموا[1] عليه! وجعلوهم فى وقت قيامهم يمشون على الاسواق ويأمرون الناس بالقيام ويقولون لهم : لم ندفع نحن الّا وهو يريد إدخال النصارى! فلم يلتفت الناس الى قولهم إذ لم يروا ذلك من ثقات الدولة وصِنْهاجة ، ولما خرج زناتة أمرتُ بعد ذلك بإخراج إثنين من شيوخ العبيد الذين صحَّ عندى إشعالُهم لهذه القضيَّة وثقّفتُ لبيباً فوافق إخراجهم ومؤمَّل خارج المدينة فلحقوا به وقالوا له : قد أُخرجنا وغدا بك هكذا فانظر لنفسك! فخرج معهم من فوره ذلك قاصداً الى لوشة معى من اتَّفق معه مثل ابن البرا الكاتب وغيره وكانت هذه تِفْقة قديمة بينهم معى بنى مالك عمَّال لوشة أنَّه متى دهمهم أمرٌ لجؤا اليها فنهضوا من فورهم ذلك قاصدين الى لوشة ولحقوها ليلاً ودخل المدينة لم يمنعه أحدٌ لمكانته منَّا وحسب القائد ومن فيها أنَّه مرسولٌ فصار فى قصبتها وجَمَع الجند والرعيَّة وصرخ فيهم بالبكاء وافتعل الكذب

[1] *Sic in ms.*

وقال لهم : لم أخرج من غرناطة إلاَّ كما ترون بطوقى على عنقى وتركتُ النصارى فيها قد استحوذوا عليها وكشف عنّى[1] فاثبتوا معى ونوجّه الى كلّ سلطان فمن أجابنا اعتضدنا به! وخاطب بذلك حصون الغرب يأمرهم بالخلاف وأرسل الى زناتة المخرَجين ليكونوا معه مضيّقين على [38 v] غرناطة ‘

وإنَّ أهل الجهة مع أهل الحصون لما سمعوا ذلك دبَّروا رأيهم وأرسل كلُّ حصن من كبارهم الى الحضرة من يطَّلع صورة الامر فإن وجد خلاف قوله لم يخربوا وجوههم معنا وإن ألفوه حقًّا نظروا لأنفسهم فأتونى أفواجًا معزّين ومهنّين على السلامة من النصارى ومستفهمين جليَّة الحال فأخبرتهم بالامر على وجهه ولم يروا شيئًا ممَّا ذكر مؤمَّل فطابت أنفسهم وعلموا أنَّه مخالفٌ منافق فبادر الكلُّ الى منازلته وسألونى عسكر الحضرة ‘ وكنتُ لما صحَّ نفاقهم بلوشة قد أبليتُ لهم عذرًا وأرسلت اليهم كتبًا ورسلًا تأمنهم ممَّا خافوا وتحذّرهم قبيح العاقبة فى إيثار الفتنة وأنّى مطلق اليهم أهاليهم ويخرجون عن الحصن حيث شاؤوا بأمان ووثائق وهم فى هذا كلّه لا يزيدون إلاَّ طغيانًا وتهدُّدًا بانين على الشرّ طالبين للثأر بلا ثأر فلما يئستُ منهم مع اتّفاف الحصون عليهم أرسلتُ بالعسكر وقوَّدتُ عليه يوسف بن حجَّاج سنذكرُ وجه مصاهرته لنا بعد هذا فنهض ولم يكن إلاَّ ساعة وصوله وجزء من معه فى القصبة وخلت عليهم ودخلها العسكر وأُسر فيها هو وكلُّ من معه وأتانا من ذلك فتحٌ عظيم ‘ وأمرنا بثقافها وسوقان الاسرى وثقَّفناهم مستفتين فى أمرهم فأفتت السنّة أنَّ قتلهم غير جائز إن كان نفارهم جزعاً على أنَّه كانت لهم سعة فى الارض غير لوشة إنَّما أرادوا الفساد فى الارض وآخرون يقولون بقتلهم فآثرتُ الاليق والابعد من الآثام وأنَّ ذلك لا يفوت ومن أخلاق الكرام التأنّى والعفو عند المقدرة فأوجبَتْ السياسة تثقيفهم والشدَّة عليهم لئلّا تكون طرقةً لغيرهم وهو بابٌ فَتْحُه على الدولة من أضرّ الاشياء فلا غفلة لملك يقظان فيه ‘ وخاطبوا مدَّة كونهم بلوشة كلَّ رئيس بالاندلس حتى صاحب مالقة فلم يجبهم . . . . .

[1] Ms.: بنى.

TRADUCTION DU FRAGMENT III

[DÉFECTION D'AL-QULAYʿĪ]

[P. 171] «..... Je me trouverais alors dans un état qui me vaudrait la désapprobation de mes sujets et des troupes régulières. Cette solution aurait donc pour effet de créer une situation mauvaise et de me mettre en posture critique.» Al-Qulayʿī me dit alors: «Si tu indisposes contre toi l'armée, tu pourras faire venir du Maroc [1] des renforts qui te permettront de te passer d'elle. Ne t'occupe plus de moi, maintenant que je suis associé avec Ibn Sahl [2] et ne soucie pas de l'endroit d'où te viendra l'argent!» Je me trouvai ainsi en présence d'une affaire obscure et qu'il se proposait de régler en dehors de moi; à cela s'ajoutaient les menaces et les intimidations qu'il prononçait sans arrêt à mon sujet en présence de ses amis et de gens qui me les répétaient de sa part. C'est ainsi que j'appris qu'il disait: «Par Allāh, je traiterai le petit-fils de Bādis comme son grand-père nous traitait, moi et d'autres!» Il affichait ainsi son peu de circonspection, sa médisance, son mépris pour moi et le besoin que j'avais de lui. Tout cela ne fit qu'augmenter l'impatience des soldats des troupes régulières, qui projetèrent tous alors de s'en aller. M'étant rendu compte de cette situation, je me dis: «Je risque en devenant odieux à mes troupes régulières, qui sont comme mes deux ailes, de rester seul en face de ceux qui désirent ma destitution. Dès lors, de toute façon, il vaut mieux me concilier

[1] En arabe *al-ʿidwa* ou *al-ʿudwa*, la «rive» nord-africaine.

[2] Le personnage dont il s'agit ici semble être le fameux juriste andalou, auteur du *Diwān al-aḥkām al-kubrà*, Abū-l-Aṣbag ʿĪsà b. Sahl b. ʿAbd Allāh al-Asadī, né en 413 (1022-23), mort le 5 muḥarram 486 (5 février 1093), sur lequel cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila (B. A. H.*, II), n. 939; al-Ḍabbī, *Bugyat al-multamis (B. A. H.*, III), n. 1.145; Ibn Farḥūn, *al-Dībāǧ*, éd. de Fès, 1316 h., p. 187; Pons Boigues, *Ensayo*, n. 124, p. 160; mon *Espagne musulmane au Xème siècle*, p. 80 et note 2. D'après Ibn Baškuwāl, il fut en effet pendant un certain temps, vers la fin de sa vie, cadi de Grenade et put dans ces conditions être associé à cette charge, comme le dit ici ʿAbd Allāh, au cadi Ibn al-Qulayʿī.

mes soldats et les ramener à ma cause, et n'avoir à encourir que le courroux d'al-Qulayʿī, ce qui donnera satisfaction à la masse de mes ʿAbīd et de mes troupes régulières!» Je les rassemblai en sa présence et leur appris que, revenant sur ma dernière ligne de conduite, je leur rendais le droit d'*inzāl* [3]. Tous alors se dressèrent contre al-Qulayʿī et l'auraient arraché de ma présence si je ne les en avais empêchés. Je craignis aussi qu'ils ne le missent à mort, ce qui eut constitué une manifestation et une preuve de manque d'autorité dont les conséquences eussent été regrettables. Aussi leur dis-je: «Laissez à moi seul le soin de décider de son sort!» Puis je donnai l'ordre de le garder prisonnier, avec tous les ménagements possibles, dans une chambre sise à proximité du palais, où il fut traité d'une manière honorable; j'allais auprès de lui m'excuser de ce soulèvement populaire et lui promettais de le relâcher dès que cette agitation s'éteindrait. Il devait d'ailleurs en être ainsi. Une fois le calme revenu et la situation rétablie, je donnai l'ordre de le relâcher et lui prescrivis de retenir sa langue et de ne pas dépasser la mesure dans ses paroles et dans ses actes, sauf pour les choses le concernant personnellement et relevant de son ressort. Il me répondit: «C'est entendu! Je vais me retirer dans des ermitages *(rābiṭa)* [4] et mener une vie paisible, s'il plaît à Allāh!» Mais à peine libéré, il se

[3] Il s'agit ici d'un droit de jouissance concédé aux soldats, mais dont l'explication n'est malheureusement guère possible. Dozy, *Suppl. dict. ar.*, t. II, p. 662, s. v., explique le mot *inzāl*, sur la foi d'un passage d'al-Maqqarī, par «l'obligation de loger les soldats» et par conséquence le bénéfice de ce logement. Je crois pourtant qu'ici il s'agit d'autre chose, peut-être d'une obligation d'assumer l'entretien complet des soldats, ou encore d'un droit d'établissement sur des terres, avec une part du revenu à payer par les cultivateurs. On demeure encore bien peu renseigné sur les questions de statut territorial en Espagne musulmane, et tant que l'on n'aura pas trouvé de documents contemporains sur la question, l'incertitude demeurera à peu près complète.

[4] Il y avait en Espagne un certain nombre de ces ermitages où l'on se retirait pour mener une vie ascétique (à la différence du *ribāṭ* à caractère à la fois mystique et militaire: cf. mon *Espagne musulmane au Xème siècle*, pp. 138-139): al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, texte, p. 197, trad., p. 239, en signale un à mi-distance de Mojacar et d'Alméria; Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-Ṣila*, pp. 19 et 32 de mon manuscrit, en nomme deux: l'une à une parasange d'Alméria *(rābiṭat ʿAmrūš)*; l'autre à Séville *(rābiṭat Bāb ʿAnbar)*.

précipita chez l'émir des Musulmans pour se plaindre, et cela ne fit qu'aggraver la situation. Les troupes régulières me firent dire alors: «Si tu l'avais gardé prisonnier, il n'aurait pas attisé le feu contre toi! Tu ne tarderas pas à regretter de l'avoir relâché!» Mais, dans leur totalité, elles me témoignèrent une obéissance, une soumission et une fidélité telles que je pensais qu'elles auraient, s'il l'avait fallu, combattu pour moi l'Antéchrist. J'en éprouvai de la satisfaction et de la sécurité, et me dis: «Voilà des gens aux yeux desquels personne ne serait susceptible de me remplacer, tant je leur donne de preuves d'équité et de commodités de vie. Ils ont pu voir comment sont traitées les troupes du Maroc et que le moindre des ʿAbīd parmi eux [p. 172] a plus d'aisance et une meilleure existence que les soldats des autres armées. Il n'est pas possible d'échanger le mieux contre le pire!» Je sus ensuite quel jugement portaient sur moi les Magribins en garnison dans les châteaux-forts et combien leurs dispositions étaient bonnes; je ne pensais pas une seconde que quelqu'un parmi eux fût susceptible de me trahir. Seuls mes sujets me donnaient du souci: ils désiraient en effet vivement l'abolition des taxes dites *magārim* [5] et savaient les dispositions prises par les Almoravides concernant les impôts, *zakāt* et dîme [6]. Je me dis: «Avec les aigles qui sont sur leurs têtes [c'est-à-dire: les garnisons de mes châteaux-forts], ils n'oseront rien faire. Du moment que les places-fortes sont en état de défense, il m'est facile de maintenir mes sujets dans l'ordre. Comment l'armée qui vient pourrait-elle envahir à la fois le territoire tout entier? Il lui faudra du temps avant que la seule garnison d'un château soit gagnée à sa cause et que sa défection n'entraîne des changements.» Aussi mis-je tous mes soins à relever les châteaux-forts, à les restaurer, à les mettre en état de soutenir un siège éventuel. Je pris toutes les décisions nécessaires et les fis exécuter: établissement de citernes et de moulins, dépôts de boucliers, de flèches, de machines à

[5] Il s'agit peut-être d'un impôt extraordinaire sur les biens fonciers, l'impôt analogue sur le bétail étant la *ḍarība* (cf. M. Asín Palacios, *Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm*, in AL-ANDALUS, vol. II, 1934, p. 42 et note 2) ou encore d'une taxe sur les ventes.

[6] Cfr. Dozy, *Hist. Mus. Esp.*², t. III, pp. 136-137.

lancer des projectiles et de vivres de toutes sortes, toutes choses que je retirai des bourgades. Je fis apporter dans chaque château-fort des vivres pour plus d'un an. Surtout mon activité se porta sur ma capitale; les préparatifs que j'y fis sont assez connus pour que je puisse me dispenser de les décrire [7].

«Il n'est pas possible, me disais-je alors, que l'émir des Musulmans vienne s'en prendre à l'un quelconque des princes musulmans d'al-Andalus avant d'en avoir terminé avec le roi chrétien! Leur différend doit nécessairement prendre fin d'une façon ou d'une autre. Si c'est l'Almoravide qui est vainqueur, nous ne pourrons nous dispenser d'accepter sa suzeraineté; nous ne prendrons pas contre lui des dispositions dont l'issue pourrait nous être bien plus néfaste que si nous acceptons de le laisser occuper nos territoires et cherchons à nous concilier sa bienveillance. 'L'âne n'étant pas tombé, l'outre ne s'est pas déchirée', comme dit le proverbe. Je vois nettement quelle est la situation. Il ne me faut pas tendre aux Almoravides une main hypocrite! Si c'est le Chrétien qui est vainqueur, je suis sur mes gardes; la mise en état des châteaux, leur restauration et leur approvisionnement, que j'ai décidés, me seront fort utiles: ils permettront de protéger les Musulmans et d'attendre les événements. Mais il ne me faut pas espérer tirer parti contre l'Almoravide de cette ligne stratégique!» C'est dans cet esprit que je fis faire des préparatifs de défense à Almuñecar: si c'était le chrétien qui avait la victoire, je pourrais ainsi gagner la côte à portée des Musulmans [d'Afrique], et repousser de là les attaques de mon mieux jusqu'au moment où je serais obligé de traverser la mer, pour m'y mettre à l'abri avec mes proches les plus chers et quelques bribes de mes richesses. On exécuta donc sur mon ordre à Almuñecar les travaux de fortification que l'on y connaît bien.

De ce qui avait provoqué cette décision et de ce que j'attendais de son exécution, les gens non avertis ne pouvaient rien comprendre, pareils à des aveugles se débattant dans les ténè-

[7] Cf. *supra*, introduction, p. 27, note 60, la satire d'al-Sumaysīr sur les préparatifs de ʿAbd Allāh.

bres: chacun en parlait à sa guise. Quant à moi, en ce qui concernait les Almoravides, je n'avais — Dieu m'en est témoin! — en aucune façon l'idée de les dissuader de faire la guerre sainte, ni celle de m'allier contre eux à qui que ce fût; je n'avais à leur encontre aucune des mauvaises intentions qui me furent alors attribuées; tout se borna chez moi à la grande crainte que me causèrent les événements dont je fus témoin et que j'ai rapportés, la mésaventure d'Ibn Rašīq et l'inquiétude que j'en ressentis, l'abattement qui s'empara de moi et mon pessimisme corroboré par une réalité tangible. Et je tins le raisonnement suivant: «Tant que Chrétiens et Musulmans demeureront en présence, j'aurai à craindre pour ma capitale une brusque attaque: c'est pourquoi je juge qu'il vaut mieux la mettre en état de défense, ce qui, en tout état de cause, ne peut être qu'utile. Au cas où l'émir des Musulmans me demanderait de lui fournir des troupes, de l'argent ou quelque [p. 173] autre chose du même genre et de lui prêter ainsi, comme il se doit, mon concours et mon aide, je me garderais bien de tergiverser, car alors je lui fournirais des arguments à mon encontre et attirerais le mal sur moi! Par contre, s'il me demande de me rendre moi-même auprès de lui, j'allèguerai quelque empêchement et m'efforcerai de n'en rien faire: peut-être alors me laissera-t-il tranquille et acceptera-t-il mes excuses. Mais s'il n'en fait rien, je saurai qu'il désire effectivement s'en prendre à mes possessions et s'acharner contre moi, sous l'influence des médisances et des mensonges de mes ennemis. Dès lors, il me faudra veiller à ma propre vie, me mettre en garde, et le considérer du même œil que ceux des princes musulmans qui désirent m'expulser de mon royaume. J'aurai alors Allāh pour moi, du moment que je n'aurai eu à son égard aucune intention mauvaise, ni prêté contre lui mon concours à personne, ni essayé aucunement de le gêner dans la guerre sainte. Quel prétexte pourrait-il trouver à mon encontre, sinon, s'il le désire, celui d'une fausse accusation que sa puissance lui permettra de prendre en considération? Contre cela, je serai impuissant, pareil à l'individu qui était allé trouver un roi et avait préparé à l'avance les réponses qu'il ferait à ses questions; comme on le conduisait en prison, on lui demanda à

quoi, comme il l'avait prétendu, ses réponses toutes prêtes lui avaient servi: 'J'avais bien, répondit-il, une réplique toute trouvée à chacune de ses paroles, sauf à celle-ci: Saisissez-vous de sa personne! Ne sachant comment y répondre, je m'en suis remis au destin!'» Dans cette période de mon règne, j'étais donc partagé entre l'espérance et la crainte; par contre, j'étais sûr de tout mon entourage de militaires et de fonctionnaires et savais qu'ils ne me trahiraient point. Cette assurance et les préparatifs que j'avais faits me rendirent quelque confiance.

[TRACTATIONS AVEC ALPHONSE VI]

Au moment de notre départ de devant Aledo, nous avions demandé à l'émir des Musulmans de laisser des troupes chez nous, dans al-Andalus, pour parer à une offensive du roi chrétien; celui-ci essaierait sans doute de se venger des succès remportés par nous au cours de cette campagne et de la précédente, et lui-même ne serait pas dans le pays avec les troupes suffisantes pour le repousser. Mais l'émir nous répondit: «Unissez-vous avec sincérité et vous repousserez votre ennemi!» Et il ne nous donna pas de troupes. Nous eûmes alors la certitude qu'Alphonse ne laisserait pas échapper cette occasion de nous poursuivre, et c'est effectivement ce qui arriva. Il ne tarda pas à réunir ses troupes, à accourir et à exiger de nous de l'argent, en menaçant ceux qui s'y refuseraient de mettre leur territoire à feu et à sang. Il conclut un traité avec le seigneur de Saragosse et les princes des États voisins, dans le Levant; ils se mirent ainsi à l'abri de ses mauvais traitements et ils payèrent le montant des tributs précédents. Quand la nouvelle m'en parvint, mon angoisse ne fit qu'augmenter et je me rendis compte que ma situation était aussi périlleuse que celle de qui chevauche un lion: en effet, si j'étais obligé de livrer mon pays, n'ayant pas de troupes à ma disposition, il serait ravagé; je ne pouvais y recouvrer un seul dirhem d'impôts; malgré quoi, je ne serais pas à l'abri des critiques; mes détracteurs ne cesseraient de m'accuser d'avoir plongé mon pays dans la misère ou d'y avoir attiré l'en-

nemi; leurs propos sur mon compte seraient ceux que j'avais précédemment lus et entendu dire sur celui d'Ibn Rašīq; en plus, ce serait la ruine de mes États. Je ne pourrais trouver l'argent nécessaire pour entreprendre les expéditions de chaque année et verser aux Almoravides des sommes d'argent à titre de *ḍiyāfa* [8]. Je subirais dans ces conditions un double dommage. Par contre, si j'acceptais de devenir tributaire des Chrétiens et obtenais ainsi la paix pour moi-même, on ne manquerait pas de dire: «Il a conclu un traité avec le Chrétien!» et l'on me noircirait pour un crime que je n'aurais pas commis. C'est bien pourtant ce qui arriva dans la réalité, car je ne pus échapper à l'objet de mes craintes, à cause des décrets du sort.

Álvar Háñez [9] était le chef des Chrétiens qui tenaient les confins des royaumes de Grenade et d'Alméria. Alphonse lui avait donné mission d'agir dans ces deux régions au mieux de ses intérêts, en déchaînant des hostilités contre les Musulmans qui se déclareraient dans l'impossibilité de se soumettre à ses exigences, en se faisant donner [p. 174] de l'argent et en intervenant dans toutes les affaires qui pourraient lui procurer quelque profit. Il m'envoya tout d'abord une députation qui vint, en son propre nom, m'avertir de son dessein d'occuper Guadix; seul, un paiement suffisant l'empêcherait de donner suite à son projet. «Avec quels moyens, me dis-je alors, pourrais-je me prémunir contre son intention? Quel pouvoir ai-je de le repousser? Les Almoravides ne m'ont pas laissé de troupes pour faire face à ses attaques! De la captivité de combien de Musulmans ce nouveau péril ne va-t-il pas être la cause? Combien de richesses ne vont-elles point être perdues, qui n'allègeront en rien le montant du tribut que je me suis engagé à payer aux Chrétiens? A Dieu ne plaise qu'ils mettent leur projet à exécution, que j'apprenne que des Musulmans sont devenus leurs captifs! Ne vaut-il pas mieux leur donner tout de suite un gage estimable? Je suis en mesure de le faire, avant qu'ils ne commencent

[8] Cf. *supra*, p. 125 et note 25.

[9] La carrière de ce fameux général castillan, dont le nom, plus ou moins déformé, revient assez souvent dans les chroniques arabes, été retracée en détail par R. Menéndez Pidal dans son *España del Cid*. Cf. l'index de cet ouvrage, s. v.

à maltraiter le pays. Je vais faire ce geste pour l'amour d'Allāh très Haut, qui sait les pensées secrètes de chacun! Si c'était de gaîté de cœur et en ayant à ma disposition des troupes permettant de repousser l'ennemi que je prenais cette décision, ce serait évidemment fournir un gros argument contre moi à ceux qui me veulent du mal!» Je pris donc la résolution de satisfaire au moindre prix Álvar Háñez, en lui faisant promettre par traité de ne plus s'approcher de l'une de mes villes, une fois qu'il aurait reçu les sommes que j'allais lui verser. Il s'y engagea; mais quand le paiement lui en fut effectué, il me fit dire: «En ce qui me concerne moi-même, je n'ai maintenant que de bonnes intentions à ton égard. Mais ce qui doit attirer surtout ton attention, c'est qu'Alphonse se prépare à la guerre contre toi et les autres princes musulmans. Celui d'entre vous qui lui paiera ce qu'il lui doit n'aura rien à craindre; mais de celui qui s'en dispensera, il n'en sera pas de même: mon maître me chargera de le traiter avec rigueur. Or, je ne suis que son esclave et dois me rendre à ses désirs et exécuter ses ordres! Ce que tu viens de me donner ne te sera d'aucune utilité si tu ne t'entends pas avec lui. Le seul profit que tu en retireras, ce sera d'être en bons termes avec moi personnellement, mais dans la mesure où mon maître ne me prescrira pas le contraire.» Me rendant compte que ses paroles étaient justes et rationnelles, je me dis: «Il ne m'est pas possible de prendre les devants et de lui envoyer de ma propre initiative une députation: ce serait l'engager à avoir à notre égard des exigences constantes. Mais, quand il m'enverra un message pour me demander de lui faire un paiement, j'essaierai de prétexter un empêchement. Peut-être acceptera-t-il ma supplique, car lui donner la moindre des choses serait exciter davantage son avidité! Je chercherai à faire traîner en longueur les négociations, jusqu'au moment où peut-être viendront des troupes [almoravides] qui le battront, et alors il ne sera plus question de ses exigences. Si au contraire nul secours n'arrive, je bénéficierai quand même du fait de n'avoir pas eu à me brouiller avec lui et n'aurai pas à souffrir des conséquences de cette brouille.»

Les circonstances m'obligèrent donc à aller trouver Álvar

Hánez et à lui exposer l'impossibilité dans laquelle j'étais de faire à Alphonse le moindre versement, en alléguant les charges que m'avait imposées la venue des Almoravides et les autres dépenses auxquels ils m'avaient entraîné. Mais le pourceau ne me fit pas de réponse et, comme il le devait puisqu'il était à son service, il adressa une lettre à son maître pour lui demander de lui envoyer un messager qui viendrait me demander le versement du tribut; si ce messager s'en allait les mains vides, lui-même se chargerait de le venger en envahissant mon territoire. Alphonse fit alors ses préparatifs d'expédition et se fit devancer par un messager. La nouvelle de l'arrivée imminente des troupes chrétiennes me plongea dans une vive émotion. Je ne savais ce qu'il y avait de mieux à faire: ou quitter le pays et l'y laisser exercer ses violences à sa guise, ou au contraire l'amadouer en lui payant ce que je pourrais. Mes sujets furent saisis d'une crainte et une agitation si grandes que je ne croyais pas qu'Alphonse accepterait de moi de l'argent sans occuper en permanence mon territoire, pour se venger de l'irritation que lui avaient causée le siège d'Aledo et mon alliance avec les Almoravides. [P. 175] Je cherchai à obtenir que son messager se contentât de peu de chose, mais il me dit: «Je ne suis venu que pour te faire savoir que tu as à payer à mon maître le montant du tribut déjà échu, soit trois annuités formant un total de trente mille miṯqāls. Aucune réduction ne te sera faite. Si tu refuses, il continuera son avance vers ton territoire. Fais ce que tu pourras!» Ayant réfléchi à l'affaire, je jugeai qu'une attitude arrogante serait une sottise inutile et me dis: «Si je prélève sur mes sujets le montant de ce tribut, ils ne manqueront pas de s'agiter et de se plaindre; les principaux d'entre eux se rendront à Marrūkuš [10]

[10] Cette graphie arabe du nom de Marrakech: مرّوكش, est complètement nouvelle. On ne connaissait jusqu'ici que la graphie مرّاكش, vocalisée le plus souvent *Marrāḳuš*, parfois *Murrāḳiš* (cf. al-Nāṣirī, *Istiqṣā'*, trad. G. S. Colin, in *Archives Marocaines*, XXXI, p. 143 et note 3). Elle a l'avantage de permettre d'expliquer la transcription espagnole du nom de la capitale almoravide *Marruecos*, dans laquelle jusqu'ici on ne s'expliquait pas la présence d'un *u*. On sait que la forme espagnole est à la base des autres transcriptions européennes: portugais *Marrocos*, français *Maroc*, anglais *Morocco*, allemand *Marokko*.

(Marrakech) pour y exprimer leurs doléances et dire: 'Il nous a pris nos biens et les a donnés aux Chrétiens!' Non, dans les circonstances présentes, il me faut puiser dans mes réserves personnelles et m'en servir pour conserver intacts mon royaume et mon honneur. J'ai les moyens de faire ce versement en puisant dans mon trésor: ainsi mon territoire sera sauf, mes sujets me sauront gré de les avoir débarrassés de leur ennemi sans les avoir mis nullement eux-mêmes à contribution, et je ne serai pas couvert d'opprobre!» J'en fis donc ainsi et envoyai à Alphonse les trente mille mitqals, sans spolier personne du moindre dirhem.

Je jugeai en même temps nécessaire de conclure avec Alphonse un nouveau traité par lequel il s'engagerait à ne plus attaquer aucun de mes territoires et à ne plus me menacer par la suite, car je craignais de voir changer ses dispositions à mon égard. Il accepta mon offre. «Puisqu'il faut absolument verser cette somme, me disais-je, il vaut mieux qu'elle me serve à obtenir un traité. Si les circonstances nous forcent à avoir recours à ce traité, nous le trouverons, et il nous servira. Si je puis me passer de le respecter, c'est que j'aurai en échange, par une disposition divine, les lances brunes et les épées aux fines lames d'une armée qui pourra repousser l'ennemi! Car la guerre n'est faite que d'expédients, et comme l'on dit, 'si tu ne peux venir à bout de ton adversaire par la force, sers-toi de cajoleries!'» Alphonse accepta donc de traiter avec moi, parce qu'il était avide d'argent; de mon côté, je n'avais pas à hésiter: il me trahirait ou ne me trahirait pas, mais j'étais comme celui qui joue son existence dans un cas de force majeure. Son messager me dit en même temps: «Alphonse me charge de te dire que si tu veux ajouter à votre traité une clause d'assistance relative à la récupération d'une des parties de ton territoire occupées par Ibn ʿAbbād, il est prêt à y souscrire et t'apportera pour cela son concours effectif au cours de l'expédition qu'il est en train d'entreprendre.» A quoi je répondis: «Je n'apporterai aucune aide à une campagne contre un prince musulman. Ce qui m'a poussé à conclure ce traité, c'est le désir de préserver du mal mon pays et mes coreligionnaires. Vous voir tenir votre pro-

messe à ce sujet est mon désir et mon seul but.» Alphonse avait en effet l'intention de susciter des hostilités entre Ibn ʿAbbad et moi, afin de pouvoir ainsi envahir son territoire, y soutenir la guerre avec mon argent et en faire le prétexte de nombreux appels à mes subsides; les trente mille mitqals que je lui avais versés ne constituaient dans son esprit qu'une dette de ma part comme prix de la paix accordée, et il aurait voulu entamer de nouveaux pourparlers pour une demande de fonds. Du reste, il n'ajouta pas foi à mes paroles et crut que ce n'était que duperie de ma part. Quand je lui fis dire: «En agissant avec toi comme je l'ai fait, j'ai eu une mauvaise inspiration, dont je vais bientôt subir les conséquences de la part des Almoravides qui m'en demanderont raison!», il me répondit, pour me rendre moins pénible le versement que je lui avais fait: «Quand tu recevras de leur souverain une demande de subsides, c'est à moi qu'il appartiendra de verser la part incombant à ta ville!» — «Non, repris-je, c'est lui qui aura à apprécier à leur juste valeur les raisons qui m'ont forcé à traiter avec toi. J'ai plus à espérer de son approbation et de sa bienveillance que de ton assistance!» Les choses en restèrent là quelque temps, puis son ambassadeur me dit: «Alphonse va être obligé d'envahir tous les territoires du royaume d'Ibn ʿAbbad et de ceux de ses voisins, s'il ne le paie pas.» — «C'est là, répondis-je, une affaire [p. 176] dont Allah ne me demandera pas compte au Jour de la Résurrection! Chacun n'est responsable que de ses sujets! En ce qui me concerne, j'ai cherché des expédients en faveur de ceux à la tête desquels Allah m'a placé, j'ai donné de l'argent pour préserver leurs personnes et leurs biens. Si les autres sultans désirent conserver leurs États, ils n'ont qu'à faire face à vos exigences dans la mesure de leurs moyens, soit en vous payant, soit en vous combattant. Mais je n'ai aucun avis à donner sur la question, et ce n'est pas mon affaire. Vous n'êtes pas sous mes ordres, pour que je puisse vous interdire quoi que ce soit à ce sujet. Ce n'est qu'à grand peine que je suis arrivé à prémunir mon propre royaume, et les efforts que j'ai dû déployer dans ce sens, c'est vous qui m'y avez forcé. Je me considère comme hors de cause, et ne désire tremper en rien dans cette affaire, ni par mes paroles ni

par mes actes!» Je n'eus alors, pour venir en aide à mes frères musulmans, d'autre ressource que celle d'écrire à al-Muʿtamid pour l'aviser de l'état de mes relations avec les Chrétiens et de leur projet de porter la guerre sur son territoire; je l'en avertis pour qu'il pût prendre les dispositions énergiques qu'exigeait la situation et se préparer à y faire face.

[MENACES ALMORAVIDES]

Puis j'écrivis à l'émir des Musulmans pour lui exposer à la lettre tout ce qui était arrivé et ce à quoi j'avais été poussé par la nécessité; je lui montrais que celui qui est sur place voit mieux que l'absent ce qui se passe, et que, si les circonstances m'avaient permis, en retardant ma remise d'argent aux Chrétiens, même juste le temps nécessaire à l'arrivée d'une lettre de lui me donnant son avis sur la question, d'offrir ainsi une planche de salut aux Musulmans, je me serais bien gardé de prendre moi-même une décision hors de son agrément, comme il se devait; mais la situation était trop pressante pour que je pusse songer à exposer à leur perte les Musulmans; j'ajoutai enfin que, grâce à lui et à la puissance divine, nous pourrions bientôt prendre sur nos ennemis notre revanche. Je ne doutai pas que la réponse de l'émir viendrait me louer de la décision que j'avais prise en toute connaissance de cause, vu surtout que la somme que j'avais versée était ma propriété personnelle et que je n'avais pas exigé un seul dirhem d'un Musulman pour la réunir. Mais la réponse qu'il me fit fut toute empreinte des médisances et des fausses représentations dont j'étais l'objet à ses yeux, et cela ne fit qu'augmenter ma terreur. «Je sais bien, me disait-il dans sa lettre, que tu es de connivence avec les Chrétiens et que tu dis des mensonges. Mais j'apprendrai bientôt si tu as l'agrément de tes sujets et quelle est ta ligne de conduite, puisque tu prétends prendre soin d'eux. Ne crois pas qu'il s'agisse d'un avenir lointain, non, il est tout proche!» Mais je ne me décourageai pas pour cela, et devant la réalité et sachant bien ce qui s'était passé, j'envoyai un messager dire de ma part:

«Que l'émir ne prête pas attention aux paroles de mes ennemis! Voilà le résultat des calomnies dont je suis l'objet de la part d'al-Qulayʿī et d'Abū Bakr b. Musakkan [11]: l'un et l'autre ne parlent sur mon compte qu'en écoutant leur passion!» Cet Abū Bakr b. Musakkan avait fait preuve à mon égard d'une extrême insolence et m'avait couvert d'insultes; il espérait que l'émir des Musulmans lui assignerait en fief une partie de mon territoire, ce qui en ferait mon égal ou plus encore; il se targuait en effet d'une ascendance zīride, en tirait gloire et se déclarait supérieur à tout le monde; il s'efforçait de rendre vaines toutes les décisions de gouvernement que je prenais, et mettait ainsi en brèche mon autorité souveraine. Je n'avais pas tardé à le juger aussi criminel qu'al-Qulayʿī, car il ne faisait qu'attiser par ses paroles le foyer d'intrigues allumé par ce dernier, au lieu de l'éteindre comme il eût dû le faire s'il avait été l'ami du bien; au contraire, il conservait délibérement son attitude hostile. Aussi considérai-je que le souci que l'un et l'autre me causaient ne faisaient qu'un. Je finis par adresser à Ibn Musakkan un sévère avertissement et lui ordonner de cesser ses agissements: alors, il s'enflamma de colère et, sans pourtant être l'objet d'un arrêt d'expulsion, il prit la fuite et s'en alla tout droit trouver l'Almoravide pour l'exciter contre moi et s'attacher, à force de mensonges et d'hypocrisie, à me noircir à ses yeux. [P. 177] J'écrivis alors à plusieurs reprises à l'émir des Musulmans pour lui expliquer tout ce qui s'était passé et me plaindre du manque de scrupules de ces scélérats à mon égard. Mais à ces lettres, l'émir ne me fit que des réponses dans lesquelles il me traitait avec dureté et me montrait qu'il tenait pour vraies les médisances dont ces personnages m'accablaient. Je demeurai, au cours de toute cette période, dans une situation fort malheureuse, ne sachant quel était le meilleur parti à prendre, ni comment me tirer de ce mauvais pas.

Le roi chrétien ayant envahi le territoire d'al-Muʿtamid et ayant au contraire respecté le mien, le roi de Séville conçut des

11 Il s'agit sans doute d'un fils du Musakkan dont il a été question dans le fragment I: cf. *supra*, pp. 21, 66 et 75-77.

soupçons à mon endroit et crut que je m'étais mis d'accord à ce sujet avec l'ennemi. Mais s'il y avait eu accord entre nous, il m'eût fallu lui payer une somme d'argent en plus du tribut! La vérité, c'est que les Sévillans ne disposaient que de mercenaires n'obéissant aux ordres de personne, et que l'armée almoravide n'arriva à Séville que lorsque le pays eut été ravagé. Allāh très Haut sait en tout cas que, dans cette malheureuse affaire, je n'apportai aux Chrétiens nul concours financier, et Il ne me demandera compte d'aucune mauvaise parole contre un musulman! Néanmoins, ceux qui exprimaient des médisances sur mon compte furent unanimes à réclamer contre moi de l'émir des Musulmans un châtiment exemplaire. Mais si j'avais vraiment eu les désirs que l'on m'imputait et été, comme on le disait, inféodé à Alphonse, l'armée almoravide ne serait pas encore arrivée à Ceuta que déjà la ville de Grenade eût été pleine de troupes chrétiennes; cela m'eût en effet été fort possible; j'aurais ainsi pu attendre les événements et jouir d'un délai bien suffisant; mais c'est par les intentions que se jugent les actes! [12] Quoi qu'il en soit, ce furent ces médisances qui motivèrent le sort qui m'attendait; mais si l'on avait cherché des éclaircissements sur ce qui me concernait, on n'y aurait rien trouvé qui eût prêté le flanc à des critiques ou à des racontars, ni un témoignage contre moi, ni aucune tractation secrète au détriment des Musulmans, ni une participation à une affaire fâcheuse pour eux. Comment d'ailleurs cette accusation aurait-elle pu se confirmer, alors que précisément le premier sabre dégaîné contre les Chrétiens le fut sur mon ordre, lors de la célèbre bataille de Nivar *(al-Nibal)* [13], livrée sur mon territoire, quand les Chrétiens attaquèrent cette place à l'improviste, juste au moment où les Almoravides, en vue de leur première intervention, venaient d'arriver à Ceuta? A ce moment, Alphonse m'avait adressé un ambassadeur pour essayer de se disculper, et je l'avais renvoyé par le même chemin, pour couper ainsi court à toutes re-

[12] C'est la fameuse tradition par laquelle s'ouvre le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bujārī: cf. sur elle A. J. Wensinck, in *Enc. Isl.*, t. III, p. 995, *sub* Nīya.

[13] Sur cette bataille, cf. *supra*, introduction, p. 25 et note 53.

lations et montrer ma préférence pour la cause de l'émir des Musulmans! C'est devant Allāh que se rencontreront accusateurs et accusés!

[RÉBELLION DES JUIFS DE LUCENA]

Sur ces entrefaites, des circonstances se firent jour qui indiquèrent le changement de ma fortune et furent comme les prémisses annonçant ma chute. Ce fut en premier lieu la rébellion des habitants de Lucena *(al-Yussāna)* [14], sous un prétexte que je vais rapporter, et pour un motif futile et sans importance aucune. Voici ce qui se passa: Lorsque je donnai l'ordre de construire le rempart contigu à l'Alhambra *(al-Ḥamrā')*, à la suite de la décision que j'avais prise en vue des événements qui sont trop connus pour que je les commente [15], la chance fit découvrir aux maçons occupés aux fondations un vase rempli d'or. Je fus avisé de la trouvaille et j'y découvris trois mille miṯqāls ŷaʿfarīs [16]. Je me réjouis de la chose et en tirai bon augure pour la réalisation de mes désirs (mais ce bas-monde se moque de nous, comme il s'est moqué de ceux qui nous ont précédés!). Et je dis: «Cet argent trouvé en faisant les fondations du rempart va servir à en payer la construction.» Or, la maison du juif Abū-l-Rabīʿ [17], qui était trésorier sous le règne de mon grand-père — qu'Allāh lui fasse miséricorde! — s'élevait précédemment à l'emplacement de ces fondations. Je sus donc ainsi que l'argent découvert provenait de ses richesses enfouies sous terre. Ibn al-Marra vint me trouver pour me conseiller d'envoyer chercher le fils d'Abū-l-Rabīʿ et de lui ordonner de me faire

14 Cf. *supra*, introduction, p. 31 et note 64.

15 C'est-à-dire de l'expédition almoravide contre Grenade.

16 Sans doute des pièces frappées au nom d'Abū *Ŷaʿfar* Aḥmad b. Sulaymān Ibn Hūd al-Muqtadir, le puissant roi de Saragosse, qui donna également, d'après sa *kunya*, son nom au palais de l'Aljafería. Cf. A. Prieto Vives, *Los Reyes de Taifas*, p. 47.

17 Ce personnage doit être le même que le *qābiḍ al-waŷība* Abū-l-Rabīʿ Ibn al-Māṭūnī, dont il a été question *supra*, p. 61.

connaître l'emplacement du reste des richesses enfouies par son père. Je le convoquai donc à Grenade sous un prétexte quelconque. Or, ce personnage était le gendre d'Ibn Maymun, que j'avais placé, en qualité d'*amīn*, à la tête de la population juive de Lucena et comblé, pour l'honorer, de mes bienfaits; mais il avait attiré à son service dans cette ville [p. 178] des bandes d'étrangers, à l'aide desquels il faisait peser son joug sur ses coreligionnaires. Cet Ibn Maymūn, qui était plein de dissimulation, se douta du motif pour lequel je convoquais son gendre, s'en alarma et l'empêcha de répondre à mon appel. Le fils d'Abū-l-Rabīʿ de son côté conçut de l'inquiétude et craignit [s'il venait] d'être mis à la question au sujet des trésors de son père.

Il se trouvait par ailleurs qu'auparavant, lors de mon retour d'Aledo, j'avais imposé aux habitants de Lucena le paiement d'une somme en or considérable, à titre de contribution exceptionnelle *(taqwiya)* [18] que ne prévoyait pas leur droit coutumier *(ʿāda)*; et je les avais invités à s'en acquitter comme d'une chose due et normale. Leur répugnance à me satisfaire fut pour Ibn Maymūn l'occasion de les pousser à la révolte. Ils firent bon accueil à son appel et se rassemblèrent en armes, et Ibn Maymun leur fit la proclamation suivante: «Soyez énergiques, ô fils d'Israël, dans la défense de vos biens!» Cette attitude d'Ibn Maymūn me le rendit d'autant plus odieux qu'il avait déjà un crime à son actif: il avait en effet tué Ibn Abī Lawlā, l'intendant de mes biens personnels *(mustajlaṣ)* [19], pour marquer son désir de commander et son hostilité à mon égard. En fin de compte, Lucena se trouvait entièrement rebelle à mon autorité. En présence de cette situation, il m'apparut nécessaire de régler l'affaire sans employer la violence. Mu'ammal [20] se fit fort d'y arriver, et il partit. Mais je réfléchis après son départ et jugeai qu'il se trouverait en présence de deux cas possibles: ou bien une soumission

18 Il s'agit d'une réquisition d'argent. Dozy a fait erreur en expliquant ce mot dans son *Suppl. dict. ar.*, s. v., par «inquisition d'État», à propos d'un passage d'Ibn Ḥayyān reproduit par Ibn ʿIdārī, *al-Bayān al-mugrib*, t. III, p. 130, ligne 3 *a. f.*

19 Cf. *supra*, introduction, p. 25 et note 54.

20 Cf. *supra*, introduction, p. 25 et l'appendice II, pp. 212-213.

extérieure et trompeuse de la part des habitants de Lucena, ou bien leur rébellion pure et simple, et que suivant l'un ou l'autre aspect de cette alternative, un envoi de troupes serait nécessaire pour les réduire, éveiller leur crainte et leur montrer la gravité des crimes dont ils s'étaient rendus coupables. Je partis donc, avec des troupes convoquées à cet effet, à la suite de Mu'ammal, mais je rencontrai ce dernier qui rentrait; il me détourna de mon projet, me disant: «J'ai arrangé les choses avec Ibn Maymun, et ton départ pour Lucena ne pourrait qu'exciter davantage les habitants de cette ville à la révolte; peut-être même alors demanderaient-ils l'aide des troupes d'Ibn ʿAbbad, d'autant plus que celles-ci se trouvent actuellement à Cordoue, et alors tu ne pourrais prendre la place, ni en l'assiégeant, ni en y livrant combat!» Je savais pourtant qu'Ibn ʿAbbād ferait pendant toute cette période mauvais accueil à leur requête et qu'il ne la provoquerait pas, mais que ce n'étaient que des racontars dont Ibn Maymun se prévalait pour exciter les gens de Lucena. J'approuvai néanmoins les paroles de Mu'ammal et je fis demi-tour pour aller camper à proximité de la capitale. «Il m'est égal, me disais-je, d'être installé ici ou d'être arrivé jusqu'à eux; je désirais les effrayer et j'y suis arrivé!» Puis, je dis à Mu'ammal de me raconter ce qui s'était passé. «Ibn Maymūn, le chef *(zaʿīm)* de Lucena, me répondit-il, m'a énuméré diverses mesures prises par toi qu'il a désapprouvées: la convocation de son gendre, la grosse contribution pécuniaire que tu sais et tous les autres impôts obligatoires dont tu as décrété la levée dans cette ville. J'ai alors garanti à ses habitants que ces mesures seraient rapportées par des lettres officielles, et à Ibn Maymūn que les biens de sa famille seraient respectés.» J'ordonnai alors la rédaction de ces documents et leur envoi à Lucena, et la situation ainsi se rétablit. Mais Ibn Maymun continua à me causer de l'inquiétude, pour sa rébellion qu'il avait rendue publique; je me rendis compte qu'il n'avait accepté la trêve qu'avec l'arrière-pensée de la violer, que je ne devais pas m'attendre de sa part à une soumission loyale, et qu'il ne désirait que de nouveaux prétextes pour reprendre la même attitude qu'auparavant. Peu à peu, les Juifs qui avaient été éclipsés jusque-là par Ibn Maymun glissèrent jusqu'à moi leurs

doléances; je leur promis de les bien traiter. A plusieurs reprises à cette occasion, Ibn Siqi servit d'intermédiaire entre eux et moi, et je finis par arriver au résultat que j'avais espéré: la capture d'Ibn Maymun devait d'ailleurs être facile, car il n'avait pas de partisans et ne se doutait de rien. Je fis également appel à l'entremise d'Ibn al-Marra et d'Abu-l-ʿAbbas le médecin *(al-ḥakim)*; [p. 179] mais je tins éloigné de cette affaire Mu'ammal, qui devait m'en tenir rigueur. Quand les Juifs de Lucena, suivant leur coutume, vinrent bientôt en visite à Grenade, je donnai l'ordre d'arrêter Ibn Maymun ainsi que son fils, avec l'assentiment des šayjs; je leur prescrivis également de ne plus avoir dorénavant de chef *(zaʿim)*, mais que tous seraient préposés aux intérêts de Lucena, cette décision ne pouvant qu'être avantageuse pour eux. Ils me remercièrent et acceptèrent ma proposition. J'écrivis aux habitants de Lucena pour les aviser du profit qu'ils allaient retirer de cette décision. Nos relations demeurèrent dès lors pacifiques et stables, jusqu'au moment où tout fut perdu.

[AFFAIRE DES ZANĀTA]

Une autre affaire, postérieure à celle qui précède, fut celle qui concerna les Zanata. Au moment où je réfléchissais aux conséquences possibles de tous ces troubles de mon royaume, je jugeai que l'une de mes principales préoccupations devait être de porter une attention toute spéciale aux places-fortes; je pensai que non seulement, comme j'ai eu l'occasion de le rapporter plus haut, il y avait lieu de veiller à leur ravitaillement et à leur remise en état, mais qu'encore il était essentiel de remédier aux mauvaises dispositions des officiers qui les commandaient. Or jusque-là, je n'avais confié de commandement de place-forte qu'à des Ṣinhaǧa ou des esclaves noirs ou blancs *(ǧuṣfan* et *ʿabīd)*, à l'exclusion des Zanata qui formaient l'armée régulière *(ǧund)* en garnison à Grenade. Le groupement formé par les premiers s'était affaibli et avait perdu de son importance dans l'État, à la suite des exactions dont ses membres avaient été victimes de

la part des vizirs du royaume tels que le juif [Ibn al-Nagrālla] et d'autres: ces dignitaires se rendaient compte en effet qu'ils ne pourraient jamais exercer pleinement leur charge à cause du mépris que leur témoignaient les Ṣinhāŷa et du dédain avec lequel ceux-ci accueillaient leurs nominations. Aussi ces vizirs n'avaient-ils de sympathie que pour le groupement des étrangers [Zanāta]. Quand les Ṣinhāŷa déclanchèrent contre le vizir juif [Yūsuf Ibn al-Nagrālla] l'émeute qui le perdit, al-Nāya en conçut des craintes pour lui-même et eut peur qu'il ne lui advînt le même sort. Il se mit alors à les pressurer, à les disperser, à les établir dans des fiefs à revenus minimes. Tous ceux qui parmi eux disposaient de quelque argent en furent dépossédés sous des prétextes quelconques. Leurs ressources devinrent dès lors fort réduites. Au contraire, il améliora la condition des Zanāta, renforça leur situation et leur octroya des fiefs d'un bon rapport; je dois d'ailleurs à la vérité de dire qu'ils constituaient l'élite des troupes musulmanes d'al-Andalus et qu'on pouvait faire confiance à leur courage et à leur vaillance. Ce groupement de Zanāta était nombreux, et un prince disposant d'argent pour les payer n'aurait pas consenti à se priver de leurs services. Je me dis: «Si les officiers qui commandent les châteaux-forts sont dans de mauvaises dispositions et jugent qu'ils ont à se plaindre de moi, comment, le cas échéant, conserveront-ils ma ligne stratégique, avec quel cœur soutiendront-ils ma cause? Je n'ai personne sur qui je puisse compter pour les remplacer à la tête des forteresses! Car je n'ai pas à avoir confiance en ces Zanāta qui ont pris pied ici, ni pour la défense de la partie haute de Grenade, ni pour celle des châteaux-forts. Le plus que je puisse leur demander, c'est un service militaire purement actif, que tous peuvent rendre. Il m'est toutefois possible d'«associer» aux Ṣinhāŷa qui sont dans la gêne ces Zanāta aisés, qui ont bénéficié de protection, et décider que chacun de ces derniers aura à pourvoir à l'entretien de cinq ou six cavaliers. Ceux qui parmi eux se contenteront de leur sort resteront; ceux qui refuseront, je n'aurai aucune peine à les remplacer!» Je fis donc comme j'avais décidé et «associai» Ṣinhāŷa et Zanāta. Mais tout cela ne fut qu'un moyen d'exciter les uns et les autres au mal et à la médisance. Et, comme dit

le poète, «lorsque l'homme n'a point pour lui l'assistance divine, ce dont on peut par la suite l'accuser le plus, ce sont les efforts qu'il a déployés!» [21].

[P. 180] Quand les principaux personnages des Zanāta connurent ma décision, ils s'émurent et furent pris de soupçons; leurs dispositions devinrent mauvaises, et lorsque je les convoquais, pour quelque entreprise, je me heurtais à leur mauvaise volonté, qu'il s'agît de Zanāta «associés» ou non. Je fis une enquête à ce sujet et l'on me dit: «Ce sont les grands qui, parmi eux, corrompent les petits! Si tu expulses de la ville ceux d'entre eux qui sont des fauteurs de désordre, tous les autres te redeviendront dévoués!» J'ordonnai alors l'expulsion de trois Zanāta sur lesquels pesaient des soupçons, et chargeai de l'exécution de cet ordre Labīb l'eunuque, qui était alors préfet de Grenade *(ṣāḥib al-madīna)*: j'avais confiance en ce dernier, car c'est moi qui m'étais occupé de son éducation. Mais, dans le conseil de l'Etat, se trouvaient des gens qu'il jalousait et qu'il accusait mentalement d'être les colporteurs de sa mauvaise conduite. Il vit là une occasion de les perdre et envoya quelqu'un dire de sa part à ceux qui étaient sous le coup de mon arrêt d'expulsion et à quelques autres de leurs contribules: «On vient de décider au conseil royal de vous poursuivre, et c'est moi qui suis chargé de vous expulser. Mais ne vous laissez pas abattre; au contraire conjurez-vous énergiquement contre le souverain et faites-lui peur. Je suis avec vous. Quand il verra votre unanimité contre lui, il fera ce que vous lui direz de faire!» Une heure ne s'était pas écoulée qu'une importante partie de l'armée régulière [des Zanāta] s'était massée à la porte de la ville et fit entendre les paroles suivantes: «Qu'il abroge les dispositions relatives à notre association! Sinon, nous allons tous partir et nous mettre au service d'un autre prince!» Ce scélérat de Labīb, avec ses complices, vint alors me trouver pour justifier à mes yeux leurs arguments, soutenir leurs doléances et exciter ma crainte. Considérant la question et me rendant compte qu'il ne s'agissait là que d'une manifestation où l'on n'obéïssait qu'à un mot d'ordre, je dis, m'armant de sévérité:

[21] Ce vers a déjà été cité plus haut, p. 155.

«Je ne reviendrai pas sur ma décision! Ceux que je leur ai «associé» tomberaient alors dans les mêmes dispositions qu'eux-mêmes! Que ceux qui veulent s'en aller, s'en aillent, et que ceux qui veulent rester, restent!» Après avoir entendu ces paroles, le groupe se dispersa. Dans cette affaire, Mu'ammal était de connivence avec Labīb: il allait trouver avec lui les chefs de l'armée régulière, et ils leur disaient: «Nous sommes étrangers à ce qui se passe et n'en sommes pas responsables!», tout en leur montrant combien ils étaient fâchés de ce qui arrivait et en leur disant du mal de moi.

Je fus renseigné exactement sur leur attitude qu'avait partagée également un groupe de šayjs des ʿAbīd, compagnons de Mu'ammal. Je pensai bien que tous les Zanāta demeureraient en place, que leur geste n'avait eu pour but que de m'intimider et que le fait de revenir sur ma décision ne pourrait que les pousser à provoquer d'autres troubles et les encouragerait à la violence et à un fol orgueil de révolte. Au contraire, leur obéissance aux ordres donnés, suivie de leur part d'une demande de pardon, serait préférable et me fournirait le meilleur moyen de négocier avec eux. Aussi, un jour qui suivit, allai-je les passer moi-même en revue, afin de ne pas permettre à ceux dont j'ai parlé plus haut de me cacher la moindre chose. Je donnai l'ordre de faire appeler les Zanāta par les crieurs publics et d'apporter le registre d'appel, pour savoir qui était véritablement parti ou demeuré. Je les trouvai tous rassemblés: ils étaient revenus pendant la nuit par petits groupes, et il n'y avait d'autres absents que les trois personnages dont j'avais ordonné l'expulsion. Ils se mirent à me présenter leurs excuses et à essayer de se disculper. «Allāh est le plus grand!», me dis-je alors. «Tout cela est excellent et très profitable pour mon royaume!» Quant à Mu'ammal, Labīb et leurs complices, ils étaient navrés du loyalisme des Zanāta, alors qu'ils avaient espéré qu'une catastrophe insurmontable se produirait. [P. 181] Comme dit le poète, «ils regardaient dans les yeux celui qui leur parlait, pour savoir s'il était de leur parti, ou bien de celui de leurs ennemis!»

[DÉFECTION DE MU'AMMAL]

Quelque temps après le règlement de l'affaire des Zanāta, Mu'ammal vint me trouver pour me dire: «Ce n'est pas le désir de demeurer à ton service qui les a poussés à accepter ainsi tes conditions. Ils cherchent simplement à te ménager jusqu'au moment où ils entreront en possession des revenus de leurs fiefs et pourront en disposer! Tu n'auras plus d'autres bénéfices à attribuer à d'autres [cette année], et personne ne demeurera à ton service!» Je continuais alors à accorder ma confiance à Mu'ammal. Ses paroles firent impression sur moi, et je me dis: «Pour qu'il m'ait parlé ainsi, de deux choses l'une: ou bien, il a remarqué que tel est leur dessein, et alors, c'est un bon conseil qu'il me donne; ou bien il ne l'a pas remarqué, et alors, c'est qu'il ne cesse pas de les poursuivre de son envie de les perdre; il mettra cette idée dans leurs têtes et m'obligera à des pertes d'argent! Si en effet je suis dans la nécessité de les remplacer [par d'autres soldats], je n'aurai pas assez des fiefs disponibles ni de l'argent du trésor public, car les sommes qu'il me faudra pour ce remplacement viendront s'ajouter à celles que je suis en train de dépenser pour tous les autres groupements ethniques [de mon royaume]!» Cet avertissement de Mu'ammal m'ayant enlevé jusqu'au sommeil, je finis par ordonner l'expulsion de tous ceux des Zanāta qui s'étaient signalés par leur insolence: le nombre de ces cavaliers atteignit environ la centaine [22]. Ils quittèrent Grenade, où la situation s'éclaircit et où il ne resta que des contingents d'un entier loyalisme.

L'attitude de Labīb et des šayjs des ᶜAbīd dans cette affaire me rendit soucieux: j'acquis en effet la certitude qu'ils avaient détourné les Zanāta de leur devoir et qu'ils étaient, plus que quiconque, mes adversaires. Les Zanāta en parlaient, et, au moment où ils firent leur demande d'excuses, ils dirent: «Nous

[22] Il s'agit de l'expulsion de Muqātil et des Banū Birzāl. Cf. *supra*, introduction, pp. 24-25.

ne sommes pas coupables! Nous ne sommes que des soldats! N'étaient les hommes de confiance du souverain et ses ʿAbīd, qui nous y ont poussés, nous n'aurions pas commis la faute qu'il nous reproche!» Ils les avaient même forcés, au moment de leur rébellion, à circuler dans les bazars et à inviter la population à se soulever, en disant: «A peine serons-nous partis qu'il voudra livrer votre ville aux Chrétiens!» Mais les Grenadins ne prêtèrent aucune attention à ces paroles, car ils voyaient que cette opinion n'était partagée ni par les grands personnages de confiance du gouvernement, ni par les Ṣinhāŷa. Après le départ des Zanāta, j'ordonnai donc l'expulsion de deux des šayjs des ʿAbīd dont j'avais acquis la certitude qu'ils avaient provoqué cette affaire, et fis mettre Labīb en prison. Au moment où les deux šayjs quittèrent Grenade, Mu'ammal se trouvait en dehors de la ville. Ils le rejoignirent et lui dirent: «Nous sommes expulsés! Demain le même sort t'adviendra! Prends tes dispositions!» Il s'en alla alors avec eux sur le champ, en direction de Loja, accompagné de ses complices parmi lesquels se trouvait, entre autres, le secrétaire de cour Ibn al-Barā'. En vertu d'une entente ancienne, qu'ils avaient conclue avec les Banū Mālik [23], gouverneurs de Loja, ils savaient que s'ils se trouvaient en posture critique, ils trouveraient un abri dans cette ville. Ils arrivèrent à Loja pendant la nuit, et personne, vu la position qu'il occupait auprès de moi, ne s'opposa là-bas à l'entrée de Mu'ammal: le chef militaire *(qā'id)* de la ville et la garnison supposèrent qu'il y venait remplir une mission. Il gagna la citadelle, rassembla autour de lui les soldats et la population, implora leur assistance en fondant en larmes, inventa des mensonges [p. 182] et leur dit: «Je n'ai quitté Grenade, comme vous le voyez, qu'avec ma tunique sur le dos! J'y ai laissé les Chrétiens triomphants, et j'ai perdu tout crédit. Tenez bon avec moi et adressons des messages à chacun des princes musulmans! Ceux qui accueilleront notre demande, nous nous appuierons sur eux!» Il écrivit aux garnisons des châteaux-forts de la partie occidentale du royaume pour les

23 Cette famille de gouverneurs de Loja ne semble pas avoir laissé de traces dans l'histoire.

inviter à se révolter et envoya des émissaires aux Zānata expulsés pour leur demander de se joindre à lui pour mettre Grenade en position difficile.

A ces nouvelles, les habitants de la zone des confins et ceux des châteaux-forts se concertèrent sur la position à prendre. De chacune des places-fortes, des officiers furent envoyés dans la capitale pour se rendre compte exactement de la situation: si les dires de Mu'ammal se trouvaient infirmés, ils ne chercheraient point à perdre mon estime; s'ils correspondaient à la réalité, ils verraient ce qu'ils auraient à faire. Ils vinrent ainsi me trouver en grand nombre, pour me féliciter de m'avoir trouvé à l'abri du péril des Chrétiens et m'interroger sur ce qui s'était passé. Je le leur expliquai, et ils ne trouvèrent rien qui correspondît au tableau que Mu'ammal leur avait tracé. Ils m'en témoignèrent leur satisfaction et se rendirent compte que ce n'était qu'un rebelle et un imposteur. Tous me proposèrent alors d'aller l'assiéger sans tarder et me demandèrent de leur donner à cet effet les troupes de ma capitale. J'avais moi-même, au moment où j'avais appris ce qui se passait à Loja, essayé d'arranger les choses avec les rebelles, et je leur avais envoyé des lettres et des émissaires pour leur promettre de ne pas leur infliger le traitement qu'ils redoutaient et les avertir du châtiment qui les attendait s'ils préféraient persister dans leur attitude; j'ajoutai que j'étais disposé à relâcher leurs familles et qu'ils pourraient sortir de la citadelle de Loja pour aller où ils le voudraient, pourvus de mon *amān* et d'écrits officiels qui le leur garantiraient. Mais en dépit de ces promesses, ils persistèrent dans leur rébellion, aggravant leurs menaces, faisant fond sur leurs mauvais desseins et recherchant une vengeance sans motif. En désespoir de cause, et devant l'unanimité des garnisons des châteaux-forts, je fis partir les troupes, à la tête desquels je plaçai Yūsuf b. Ḥaŷŷāŷ [24], dont je dirai plus loin comment il devint mon parent par alliance. L'armée se mit donc en route; à peine était-elle arrivée devant Loja que les compagnons de Mu'ammal, pris d'épouvante, évacuèrent la citadelle où elle entra. Mu'ammal et tous ses compagnons fu-

[24] Je n'ai trouvé aucun renseignement sur ce personnage.

rent faits prisonniers, et ce fut pour moi une victoire considérable. Je donnai l'ordre d'occuper solidement la citadelle et de ramener les captifs à Grenade. Je les fis incarcérer, en attendant le résultat d'une consultation juridique que je demandai à leur sujet. Il me fut répondu qu'en vertu des prescriptions de la Sunna, il n'était pas permis de les faire exécuter, dans la mesure où c'était la crainte qui avait provoqué leur dissidence; ils auraient pu pourtant, en ce cas, aller se réfugier sur un point du territoire autre que Loja, mais ce qu'ils désiraient, c'était mettre le pays à feu et à sang. D'autres juristes émirent au contraire l'avis qu'ils devaient être condamnés à mort. Je pris le parti le plus convenable et le moins susceptible de me faire commettre un péché, car l'occasion pouvait se représenter, et parce que la patience et la clémence, quand on a le pouvoir de faire le contraire, sont le propre des natures nobles. Toutefois, il me parut nécessaire et de bonne politique de m'assurer de leurs personnes et de les traiter avec rigueur, pour éviter que leur aventure ne frayât la voie à d'autres tentatives analogues: car c'est là comme une porte dont l'ouverture est fort nuisible à un gouvernement, et un monarque attentif doit se garder de s'en montrer insouciant. Alors qu'ils étaient à Loja, les rebelles avaient envoyé des messages à tous les princes musulmans d'al-Andalus, même à [mon frère], le prince de Malaga. Mais ils ne reçurent de réponse favorable....

APPENDICE I

RENSEIGNEMENTS SUR LE RÈGNE DE ʿABD ALLĀH B. BULUGGĪN, EXTRAITS DU « KITĀB AL-BAYĀN AL-MUGRIB » D'IBN ʿIḎĀRĪ

(Fragments mss. de la bibliothèque d'al-Qarawīyīn, n° 1855.)

I

وفى سنة ٤٦٥ كانت وفاة باديس بن حبّوس على قول المرادىّ ، والاكثرون على أنّ وفاته كانت سنة ٤٦٩ هكذا ذكر ابن القطّان فى نظم الجمان ،

ذكر بيعة حفيد باديس بن حبّوس ، هو عبد اللّه بن بلقّين الهالك بتدبير اليهودىّ المتقدّم ذكره وتسمّى بالمظفّر باللّه الناصر لدين اللّه وكان غلاماً لم يبلغ الحلم فاتّفق على مبايعته وزراء جدّه ووجوه صنهاجة ، وانفرد بأمره رجلٌ منهم يُعرف بسماجة فاستقلّ بحاله ورياسته وكان لباديس ولد خلف من البنين وكان قد أعطاه فى حياته مدينة جيّان فكان ينهمك فى شرب من الخمر ويحدث أحداثاً قبيحة من القتل وكانت له كلبة سمّاها لبُّونة فمن أحدث له حادثاً أو استوجب عقوبة أمر به فرُمى الى الكلبة فأكلته فتفرّق الناس عنه وكرهوه واتّفقوا على تقديم عبد اللّه بن بلقّين المذكور فقام بأمره سماجة خير قيام ، وطمع ابن عبّاد فى رجوع تلك الجهة اليه لموت باديس فحشد من كان عنده واستكثر من الجند وقدم الى اغرناطة فبرز عليها وبنى بقربها حصناً على ستّة فراسخ منها وملأه بالرماة والرجّالة وترك الخيل فيه مع قائده وأمرهم بالضرب على اغرناطة وجهاتها فكان ذلك ، ثمّ لم يزل سماجة يخدم الصبىّ الى أن بلغ مبلغ الرجال فأراد الانفراد بحاله فنفى عن نفسه سماجة فلحق بالمريّة بمال كثير وحالة جسيمة ولم يزل بها الى أن هلك ، وبقى عبد اللّه بن بلقّين بغرناطة وسيأتى خبره فى دولة المرابطين إن شاء اللّه تعالى ،

II

وفى هذه السنة [٤٨٢] طرد عبد اللّٰه بن بلقّين الصنهاجىّ من غرناطة مقاتل ابن عطيَّة الزَّناتىّ وكان فارس الاسلام وهو معِ إخوته فى ثلاثمائة فارس فكان ذلك ابتداء نحوس عبد اللّٰه بن بلقّين ‘

وفيها قام مؤمَّل مولى باديس بن حبُّوس فى قصبة لوشة على حفيد مولاه بدعوة لمتونة فأخذه عبد اللّٰه وسجنه ‘

وفى سنة ٤٨٢ ..... صاحب غرناطة ونفى مقاتلاً وبنى برزال من اغرناطة بنحو ثلا[ثمائة .....] ‘

. . . . . .

فأول من شهر الخلاف على يوسف بن تاشفين صاحب اغرناطة عبد اللّٰه بن بلقّين كما ذكرنا فنظر فى اختزان الاقوات وألحق الرماة والرجال وأعلى الابراجِ وبنى الاسوار ووصَّل بعضها ببعض وأقام عليها الديدبانات ونصب الرعَّادات وملأ بيوت السلاحِ وجدَّ فى ضرب السهام وبذل فى ذلك جهده وإذا نفدت هذه لم تغنِ العُدّة ونقل المال والذخيرة وخرَّجِ المتاعِ والآنية الى قصبة المنكَّب لكونها فى غاية المنعة وعلى ضفّة البحر ولم يستأصل ذلك لكثرته وهدم حصوناً توهَّم عليه القيام منها ومن مأمَنه يؤتى الحذر ‘ وعمد على مال كثير وثياب نفيسة وتحف جليلة وأعلاق رفيعة فوجّه بها الى الاذفونش وكتب اليه متطارحًا عليه مستجيراً به وأعلمه انَّ البلد بلده وأنَّه فيه فائدة فاهتزَّ لذلك اذفونش وقبل المال والهدايا وأقسم بجميعِ أيمانه ومعتقد ملَّته أن يشدَّ اليد عليه فى ملكه ولا يتركه لضَيْم ولا هضيمة وأن ينهض اليه بنفسه ويبذل جدَّه فى نصره وراجعه بمثل ذلك من قوله فقويت نفس حفيد باديس بذلك ‘

وفى ذلك يقول السِّمْسَرىّ :

صاحب غرناطة سفيه * وأعلم الناس بالامور
صانعِ إذْفُونْش والنصارى * فانظرْ الى رأيه الدبير
وشاد بنيانه خلافًا * لطاعة اللّٰه والامير
يبنى على نفسه سفاهًا * كأنَّه دودة الحرير
دعوه يبنى فسوف يدرى * إذا أتت قدرة القدير

واتّصلت أنباؤه بأمير المسلمين على حقيقتها فاشتدّ غضبه واستزاد جزعه وكان أبو جعفر القلعىّ من أهل اغرناطة فريد عصره فى الخير والعلم والتلاوة والمشار اليه . . . . .

APPENDICE II

A — NOTICE D'IBN AL-JAṬĪB («IḤĀṬA», MS. DE L'ESCURIAL Nº 1673, PP. 213-214) SUR ʿABD ALLĀH B. BULUGGĪN

عبد اللّه بن بلقّين بن باديس بن حبّوس بن ماكسن بن زيرى بن مناد الصنهاجىّ أمير غرناطة ‘

أوّليّته ‘ قد مرّ ذلك فى اسم جدّه ما فيه كفاية ‘

حاله ‘ لقبه المظفّر باللّه الناصر لدين اللّه ولى بعد جدّه الحاجب المظفّر باللّه باديس فى شوّال سنة ٤٦٥ وصحبه سماجة الصنهاجىّ تسعة سنين ‘ قال الغافقىّ: وكان قد حاز حظًّا وافرًا من البلاغة والمعرفة شاعرًا جيّد الشعر مطبوعه حسن الخطّ كانت بغرناطة ربعة مصحف بخطّه فى نهاية الصنعة والاتقان ‘ ووصفه ابن الصيرفىّ فقال : كان جباناً مغمد السيف قلقاً لا يثبت على الظهر عرهاة [1] لا إرب له فى النساء هيّابة مفرط الجزع يخلد الى الراحات ويستوزر الاغمار ‘

خلعه ‘ قال : وفى عام ٤٨٣ تحرّك أمير المسلمين يوسف بن تاشفين لخلع رؤساء الاندلس فأجاز البحر ويمّم قرطبة وتواترت الانباء على حفيد باديس صاحب غرناطة بما يغيظه ويحقده حسبما تقدّم فى اسم مؤمّل مولى باديس وقدّم الى غرناطة أربعة محلّات فنزلت بمقربة منها ولم تمتدّ يدٌ الى شىء بوجه فسرّ الناس واستبشروا وأمنت البادية وتسايل أهل الحاضرة الى القرى وأسرع حفيد باديس فى المال وألحف السوقة والحاكة واستكثر من اللفيف وألحّ بالكتب على اذفونش بما يطمعه ‘ وتحقّق يوسف بن تاشفين استشراف الحضرة الى مَقْدَمه فتحرّك وفى ليلة الاحد لثلاث عشرة خلت من رجب اجتمع الى حفيد باديس صنائعه فخوّفوه من عاقبة التربّص وحملوه على الخروج اليه فركب وركبت أمّه وخرجا وتركا القصر على حاله ولقى أمير المسلمين على فرسخَيْن من المدينة فترجّل وسأله العفو فعفا عنه ووقف عليه وأمره بالركوب فركب وأقبل حتى نزل

[1] *Sic in ms.*

بالمشانح [1] من خارج الحضرة واضطربت المحلّات وأمر مؤمّلاً بثقاف القصر فتولّى ذلك وخرج الجمّ من أهل المدينة فبايعوا أمير المسلمين يوسف بن تاشفين فقبلهم وأنّسهم وسكّن جانبهم فاطمأنّوا وسهّل مؤمّل اليه دخول الاعيان فأمر بكتب الصكوك ورفع أنواع القبالات والخراج إلّا زكاة العين وصدقة الماشية وعشر الزرع واستقصى ما كان بالقصر فظهر على ما يحول الناظر ويروع الخاطر من الاعلاق والذخيرة والحلى ونفيس الجوهر وأحجار الياقوت وفصب الزمرّد وآنية الذهب والفضّة وأطباق البلّور والمحكم والجرجانيّات [2] والعراقيّات والثياب الرفيعة والانماط والكلل والستائر وأوطئة الديباج ممّا كان فى ادّخار باديس واكتسابه وأقبلت دوابّ الظهر من المنكّب بأحمال السبيك والمسبوك واختلفت أمّ عبد اللّه لاستخراج ما أودع ببطن الارض حتى لم يبق إلّا الخرثى والثقل والسقط وزّع ذلك الامير على قوّاده ولم يستأثر منه بشىء ‘

قال : ورغب اليه مؤمّل فى دخول القصر فركب اليه وكثر استحسانه ايّاه وأمر بحفظه وتفقّد أوضاعه وأفنيته ‘ ونُقل عبد اللّه الى مرّاكش وسنّه يومَ خُلِع خمس وثلاثون سنة وسبعة أشهر فاستقرّ بها هو وأخوه تميم وحلّ اعتقالهما ورُفّه عنهما وأجروا المُرتّب والمساهمة عليهما وأحسن عبد اللّه أداء الطاعة معه لين الكلمة فقضيت مآربه وأسعفت رغباته وخفّ على الدولة فاستراح واستريح معه ورزق الولد فى الخمول فعاش له ابناء وبنت جمع لهم المال فلما توفّى ترك لهم مالاً جمًّا ‘

مولده : ولد عبد اللّه سنة ٤٤٧

B — NOTICE D'IBN AL-JAṬĪB (IBID., P. 188) SUR MUQĀTIL

مقاتل بن عطيّة البرزالىّ يكنى أبا حرب وقال فيه أبو القاسم الغافقىّ : من أهل غرناطة ويلقب بذى الوزارتَيْن وتعرّف بالرُّبّه لحمرة كانت فى وجهه ‘ حاله ‘ كان من الفرسان الشجعان لا يصطلى ناره وكان معه من قومه نحو من ثلاثمائة فارس من بنى برزال وولّاه الامير عبد اللّه بن بلقّين بن باديس

1 *Sic in ms.*
2 Ms.: الخردادیات.

مدينة اليسّانة والتقى به ابن عبّاد وأخذ بمخنقها وكان عبد اللّه يحرزه وعندما تحقّق حركة اللمتونيّين اليه صرفه عن جهته فقلّ لذلك قاصره وأسرع ذهاب أمره ‘

شجاعته ‘ قال : وحضر مقاتل معى عبد اللّه بن بلقّين أمير غرناطة وقيعة النّيبل فى صدر سنة ٤٧٨ فأبلى فيها بلاءا عظيماً وجرحى وجهه وخرق درعه بالطعن والضرب وذكر من حضرها ونجا منها قال : كنتُ قد سقط الرمحى من يدى ولم أشعر وحملت الترس ولم أعلم به وحملنى اللّه الى طريق منجاة فركبتها مرّة أقعى ومرّة أقوم فأدركت فارساً على فرس أدهم ورمحه على عاتقه ودرقته على فخذه ودرعه مهتكة بالطعن وبه جرحٌ فى وجهه يثعب دماً تحت مغفره وهو معى ذلك ينهض على رسله فرجعت الى نفسى فوجدتُّ ثقلاً فتذكّرتُ الترس فأخرجتُ حمالته عن عاتقى وألقيتُه عنّى فوجدتُّ خفّة وعُدْتُ الى العدوّ فصاحى ذلك الفارس : خُذْ الترس! قلتُ : لا حاجة لى به! فقال : خُذْه! فتركتُه ووايت مسرعاً فهمز فرسه ووضعى سنان رمحه بين كتفى وقال : خُذْ الترس وإلاّ أخرجتُه بين كتفَيْك فى صدرك! فرأيتُ الموت الذى فررتُ منه ورجعتُ الى الترس فأخذتُّه وأنا أدعو عليه وأسرعتُ عدواً فقال لى على ما كنت فليكن عدوّك! فاستعذتُّ وقلتُ : ما بعثه اللّه إلاّ لهلاكى! وإذا قطعة من خيل الروم قد بصرت به فوقعى فى نفسه أنّه يسرعى الجرى فيسلم وأُقتل فلما ضاق الطلق ما بينه وبين أقربهم منه عطف عليه كالعقاب وطعنه ووطره وتخلّص الرمحى منه ثمّ حمل على آخر فطعنه ومال على الثالث فانهزم منه فرجعى الىّ وقد هبتُ من فعله ورشاش دمى الجرحى يتطاير من قناعى المغفر لشدّة نفسه وقال لى : يا فاعل! يا صانعى! أتلقى الرمحى ومعك مقاتل الرّيّه!

C — NOTICE D'IBN AL-JAṬĪB (IBID., PP. 198-199) SUR MU'AMMAL

مؤمّل مولى باديس بن حبّوس ‘

حاله ومحنته ‘ قال ابن الصيرفىّ وقد ذكر عبد اللّه بن بلقّين حفيد باديس واستشارته فى أمره لما بلغه حركة يوسف بن تاشفين الى خلعه : وكان فى الجملة من أحبابه رجلٌ من عبيد جدّه اسمه مؤمّل وله سنٌّ وعنده دهاء وفطنة ورأى ونظر ‘ قال فى موضعى آخر : ولم يكن فى وزراء مملكته وأحبّاء دولته أصيل

الرأى جزل الكلمة إلّا ابن أبى خيثمة من كتبته ومؤمّل من عبيد جدّه وجعفر من فتيانه ، رجعى ، قال : فألطف له مؤمّل فى القول وأعلمه برفق وحسن أدب أنّ ذلك غير صواب وأشار اليه بالخروج الى أمير المسلمين إذا قرب والتطارح عليه فإنّه لا يمكنه مدافعته ولا يطاق حربه والاستخذاء له أحمد عاقبة وأيمن مغبّة وتابعه على ذلك نظراؤه من أهل السنّ والحنكة ودافعى فى صدر رأيه الغلمة الاغمار فاستشاط غيظًا على مؤمّل ومن نحا نحوه وهمّ بهم فخرجوا وقد سبل بهم فرقًا منه فلما جنّهم الليل فرّوا الى لوشة وبها من أبناء عبيد باديس قائدها فملكوها وثاروا فيها بدعوة أمير المسلمين يوسف بن تاشفين وبادر مؤمّل بخطاب يوسف المذكور وقد كان سفر اليه عن سلطانه فأعجبه عقلًا ونبلًا فاهتزّ اليه وكان أقوى الاسباب على حركته وبادر حفيد باديس لامره فأشخص الجيش لنظر صهره فتغلّب عليهم وسيق مؤمّل ومن كان معه شرّ سوق فى الحديد قد أُركبوا على دوابّ هجن وكشفت رؤوسهم وأردف وراء كلّ رجل من يصفعه وتقدّم الامر فى نصب الجذوع وإحضار الرماة وتلطّف جعفر فى أمرهم وقال للامير عبد الله : إن قتلتهم الآن أطفأتَ غضبك وأذهبتَ مالك فاستخرجْ المال وانت من وراء الانتقام! فثقّفهم وأطمعوا فى أنفسهم ريثما شغله الهول وأنفذ يوسف بن تاشفين فى حلّ اعتقالهم فلم تسعه مخالفته فأطلقهم ولما ملك غرناطة على تفيئة تلك الحال قدّم مؤمّلًا على مُسْتَخْلصه وجعل بيده مفاتيح قصره فنال ما شاء من مال وحظوة واقتنى ما أراد من صامت وذخيرة ، ونسبت اليه بغرناطة آثار منها السقاية بباب الفخّارين والحور المعروفة بحور مؤمّل أدركتُها وهى بحالها ،

وفاته ، قال ابن الصيرفىّ : وفى ربيع الاوّل من هذا العام وهو عام ٤٩٢ توفى بغرناطة مؤمّل مولى باديس بن حبّوس عبد أمير المسلمين وجابى مستخلصه وكان له دهاء وصبر ولم يكن بقارىء ولا كاتب رزقه اللّه عند أمير المسلمين أيّام حياته منزلة لطيفة ودرجة رفيعة ولما أشرف على المنيّة أحضر ما كان عنده من مال المستخلص وأشهد الحاضرين على دفعه الى من استوثقه على حمله ثمّ أبرأ جميع عمّاله وكتّابه وأنفذ رجلًا من صنائعه الى أمير المسلمين بجملة من مال نفسه يريه انّ ذلك جميع ما اكتسبه فى دولته أيّام خدمته وانّ بيت المال أولى به ورغب فى ستر أهله وولده فلما وصل ذلك اليه أظهر الاسف عليه وأمضى تقديم صنيعته ، ثمّ ذكر ما كشف البحث عنه من محتجنه وشقا مَنْ خلفه بسببه وعدّد مالًا وذخيرة ،

GLOSSAIRE [1]

اثر — Plur. آثار «prédictions» (**91**, 2 a. f.); cf. D. — أهل العلم بالآثار والتأثير «les gens versés dans la science divinatoire» au moyen des traditions écrites et de l'observation des astres (**92**, 12).

اصل — أَصْل, en parlant d'une ville, l'endroit où commence l'agglomération, quand on arrive du dehors, ses «abords» immédiats (**107**, 6).

امّ — Plur. أُمّهات les «princesses-mères», les *umm walad*. On appelait ainsi au palais zīrite les épouses de Bādīs (**33**, 10, 14, 17); cf. **33**, 20 l'expression ابنهنّ (ابن الأُمّهات) appliquée à Sayf al-dawla.

برز — I «faire des parades, des démonstrations militaires» (**86**, 16); cf. D.

برمك — II تَبَرْمَكَ «jouer au Barmécide», s'attribuer la haute main dans le gouvernement (**34**, 17); cf. p. 53, note 3.

بطن — II بطّن على «cacher» (**180**, 6 a. f.); cf. *Voc.*, s. v. *celare;* D.

تبع — Plur. تباعات «redevances» (**98**, 4 a. f.).

تحف — Plur. متاحفات «cadeaux» (**87**, 18).

تفق — Voir *sub* وفق.

ثقف — II ثقّف «mettre en état de défense» une place (**99**, 5 a. f.); cf. D.

جبر — I جبر الاموال «récupérer» les frais occasionnés par une expédition par l'imposition d'un tribut ou par la prise d'un butin (**44**, 14; **46**, 5 a. f.).

جزع — I, avec من, «avoir peur de.....» (**102**, 19); cf. *Voc.*, s. v. *timere.*

جرح — II تجريح «citation» de quelqu'un devant le prince, en vue de son accusation (**33**, 6 a. f.); cf. Alc., s. v. *apelacion;* D.

[1] Dans l'indication de référence au texte arabe, le renvoi (page et ligne) est fait à la pagination spéciale (entre crochets carrés).

Abréviations: D. = Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes,* Leide-Paris, 1927 (2ème édition). — *Voc.* = *Vocabulista in arabico,* publié par C. Schiaparelli, Florence, 1871. — Alc. = *Petri Hispani [Pedro de Alcalá] de Lingua arabica libri duo,* publié par P. de Lagarde, Gœttingue, 1883.

جعل — I, avec régime direct, «promettre» à quelqu'un (**87**, 5); cf. D.

حسّ — حسّ «mérite, renom» valu par un succès (**37**, 8); cf. Alc., s. v. *fama de nuevas*.

حصل — II تحصيل «vérification» de comptes (**47**, 17); cf. D.

حقّ — II تحقيق «finesse d'esprit, pénétration» (**103**, 5 a. f.); cf. D.

حوش — VII انحاش الى «se joindre à» (**86**, 12; **91**, 8); cf. D.

حول — حال «état d'ébriété» (**33**, 13); cf. D. pour le sens d'«extase». — Plur. أحوال «richesses, fortune» (**47**, 9 a. f.); cf. D.

خصّ — خاصّة «propriété privée» (**178**, 6 a. f.).

خيس — V متخيّس «revêtu d'un déguisement» (**45**, 16); cf. *Voc.*, s. v. *transformare*, avec, comme synonyme, بدّل هيئته.

خيل — خُوَيْلة, forme diminutive de خيل, «petite troupe de cavaliers» (**98**, 15).

دبر — VII ادبار «posture fâcheuse, situation précaire» (**34**, 4 a. f.; **88**, 17).

دخل — داخلة «situation mauvaise» (**34**, 3 a. f.); plur. دواخل (**35**, 6); cf. D.

درك — VI تدارك ب «avoir le temps de.....» (**98**, dern. ligne); cf. D.

دلّ — I دلّ به على «montrer à quelqu'un» quelque chose (**86**, 12); cf. D.

دهن — III مداهنة «connivence» (**92**, 17); cf. D.

دور — IV أدار, avec rég. dir., «réfléchir à» quelque chose (**39**, 5 a. f.).

ربط — VIII ارتبط «s'engager» (**102**, 3); cf. D.

رتب — II ترتيب «action de commander des troupes» (**44**, 4 a. f.); cf. Alc., s. v. *acaudillar, capitanear gente*.

رجع — III مراجعة «réponse» (**97**, 20); cf. D.

رعد — Plur. رعّادات «machines à lancer des projectiles» (**172**, 10); cf. D. Dans le même sens, on trouve, **109**, 6, le classique عرّادات.

رفع — رفوع «action de se mettre en route» (**35**, 5 a. f.).

رمى — VI ترامى على «implorer le secours de» (**87**, 19); cf. D.

سفر — سفرة «campagne militaire» (**106**, 16; **108**, 12; **109**, 10; **112**, 11).

سلم — III مسالمة «tribut annuel» (**175**, 6 a. f.); cf. D.

سود — سوداء «mélancolie» (**112**, 9; **172**, 3 a. f.); cf. D. d'après le *Voc.* et Alc.

شبك — II شبّك المعاقل «intriguer, fomenter des révoltes dans les châteaux-forts» (**92**, 18; **95**, 14).

شبه — اشبه «très bon, meilleur» (**180**, 7 et 3 a. f.); cf. *Voc.*, D.

شعف — شُعْفة «expérience acquise» aux dépens d'autrui (**103**, 7 a. f.); cf. Alc., D.

شغب — II تشغيب «embarras» (**87**, 3 a. f.); cf. D.

شهر — VIII اشتهر ب «publier, dire en public» quelque chose (**92**, 16); cf. D.

صبو — صبوة expliqué par صغر السنّ «jeunesse» (**95**, 5).

ضرب — ضربة «tribut» (**86**, 3); cf. D. d'après Ibn Jaldūn, *Berb.*, I, 76.

ضيف — ضيافة «droit d'étape» (**91**, 1; **173**, 5 a. f.); cf. *supra*, p. 125, note 25.

طرس — طاروس, **93**, 7, ne peut signifier d'après le contexte que «réputation, bonne fortune».

طبو — VIII اطّبى «se concilier» quelqu'un (**47**, 8 a. f.; **171**, 10: اطّباء); cf. *Voc.*, s. v. *blandiri*.

طول — III مطاولة «usure prolongée» de l'adversaire (**88**, 8 a. f.); cf. D. — X مستطيل «menaçant» (**47**, 2); استطالة اللسان «médisance, menaces» (**110**, 17); cf. *Voc.*, s. v. *vituperare*, D.

عطى — VI تَعاطٍ «arrogance» (**175**, 3); cf. *Voc.*, D.; مُتَعاطٍ «arrogant» (**107**, 2).

عفو — عَفْواً «spontanément» (**88**, 16); cf. D.

عقب — V تَعَقُّب «action de contrôler les comptes» (**97**, 10); cf. D.

عمل — I عمل على «intriguer auprès de» quelqu'un (**91**, 12). — X استعمل «fabriquer» (**95**, 17); cf. D.

عود — عادة «droit coutumier» (**178**, 5); cf. Alc., s. v. *fuero por juzgado*, D.

فرص — VIII افترص ..... فى «obtenir de quelqu'un quelque chose par tromperie» (**34**, 7); cf. *Voc.*, s. v. *fraudare*.

فسد — X استفسد الى «se rendre odieux à.....» (**171**, 9); cf. D.

فلك — X استفلك «commettre des injustices» (**99**, 12); cf. *Voc.*, s. v. *iniuriari*, D.

قدم — II قَدَّم الى «faire des avances à» quelqu'un (**103**, 2).

قطعى — قَطْعى «situation critique» (**87**, 2).

قعد — I قعد ب «se refuser à payer» quelqu'un (**109**, 6 a. f.); cf. D.

قلد — Plur. مقاليد, ألقى بمقاليده «laisser le soin de gouverner» (**34**, 8 a. f.); voir sur cette expression D., s. v. مقلاد.

قمقم — قمقوم «vase» (**177**, 7 a. f.); cf. *Voc.*, s. v. *vas.*

قنط — I قنط «se décourager» (**92**, 19); cf. *Voc.*, Alc., D.

قوم — على المقام «sur le champ» (**48**, dern. ligne; **49**, 8 et très souvent).

قوى — I قوى على ب «avoir les moyens de faire» une chose (**175**, 8 a. f.); cf. D. — II تقوية «sorte d'impôt exceptionnel» (**178**, 5); la traduction proposée par D. me paraît erronée.

كبر — III مكابرة «action de contrarier, de manifester de l'inimitié» (**49**, 2); cf. *Voc.*, D.

كدر — I كدر على «attrister» (**92**, 3); cf. D.

كرى — بنو الكرى «mercenaires (?)» (**177**, 6).

كسر — I كسر «rester» quelque part (**100**, 10); cf. D.

كشف — كَشْف «enquête, vérification» (**47**, 10 a. f.); cf. D.

كفى — كفاية «capacité» (**37**, 7), D. — VIII اكتفى «faire preuve de ses capacités» (**37**, 5).

لقب — Plur. ألقاب لازمة «contributions obligatoires» (**178**, 7 a. f.); cf. D.

لوث — VIII التياث «courbature (?)» (**107**, 1).

لوم — V تلوّم ب «s'arrêter» dans un endroit (**106**, 7 a. f.); cf. D.

لوى — VIII التواء «expectative» (**105**, 15); cf. D.

متع — متاع avec les affixes semble employé comme dans le langage courant (**42**, 15 et 16).

مغنيطس — «point d'attraction» (**109**, 13); cf. *Voc.*, s. v. *adamas*, D.

مِلَك — «pierre de touche» (**109**, 4 a. f.); cf. D., s. v. ميلق.

ندب — نَدْب «garnison» (**86**, 5 a. f.); cf. D.

نزل — IV إنْزال «fief» (**41**, 16; **96**, 9 a. f.); cf. *supra*, p. 184, note 2.

نور — II تَنْوير «action d'allumer des feux» (**109**, 5); cf. Alc., s. v. *almenara.*

نوم — X استنامة الى «action d'accorder sa confiance à.....» (**35**, 7); cf. D.

هركس — Plur. هراكيس «sandale de cuir» (**46**, 5); cf. *Voc.*, s. v. *avarca (de corio)*, D.

همّ — Plur. مهمّات «munitions de guerre et de bouche» (**34**, dern. ligne); cf. D.

وجب — وجيبة «montant des baux des domaines royau (?)» (**38**, 4); cf. E. Fagnan, *Additions aux dictionnaires arabes,* Alger, 1923, s. v. «bail ou louage pour un délai préfix».

ودب — II ودّب (= class. أدّب) «châtier» (**100**, 3 a. f.); cf. Alc., s. v. *castigar.*

وسع — II وسّع عليه فى «donner largement» quelque chose à quelqu'un (**100**, 3 a. f.); cf. D.

وطن — II توطين النفس «action de se résigner» à (**94**, 4 a. f.); cf. D.

وفق — تِفْقة «entente» (**181**, 4 a. f.); cf. *Voc.*, s. v. *pactum.*

ولج — II توليج الى «abdication, abandon de droits en faveur de.....» (**100**, 5 a. f.); cf. D.

وهب — I وهب «faire la remise» d'un paiement, d'un tribut (**105**, 16); cf. D.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 12, note 23: *Lire* נגראלה *au lieu de* כגראלה.

P. 17, note 32: La date véritable de la mort d'Ismā'īl (Samuel) Ibn al-Nagralla est du reste fournie par Ṣa'id de Tolède dans ses *Ṭabaqāt al-umam* (éd. Cheikho, Beyrouth, 1912, p. 90; traduction R. Blachère, Paris, 1935, p. 160): cet auteur donne en effet pour cette date l'année 448 de l'hégire (1056-57 de J.-C.).

P. 22, note 39: Il y a lieu d'être moins affirmatif pour fixer à l'année 469 (1077) la mort de Bādis b. Ḥabbūs. Aux arguments que j'ai mis en avant, s'oppose en effet celui ci: 'Abd Allāh était déjà sur le trône de Grenade lorsqu'al Ma'mūn Ibn Dī l-Nūn s'empara de Cordoue, au cours de l'année 467 (1075) et que cette prise provoqua bientôt l'évacuation par les troupes sévillanes de la place-forte de Belillos: cf. *supra*, pp. 116-117. Il faut, dans ces conditions, se rallier plutôt à la date fournie par Ibn Jaldūn: 467 (1075).

P. 29, note 62: L'article de M. Menéndez Pidal a été reproduit par ce savant dans son *Historia y epopeya*, Madrid, 1934, pp. 235-262.

P. 53, note 2, ligne 2: *Lire* al-Islāmī, *au lieu* de al-Islamī.

P. 55, ligne 26: Lire *al-ra'īs* au lieu de *al-ra'is*.

P. 57, ligne 8: *Lire* tu n'es.....

P. 105, ligne 1: *Lire* الفقي *au lieu de* الفتي.

INDEX GÉNÉRAL

ʿAbbād al-Maʾmūn (fils d'al-Muʿtamid), 117 et n. 8.
ʿAbbādides, 9, 15, 16, 17 (n. 30), 19, 20, 22 (n. 39), 24, 25, 59, 77 (n. 26), 121 (n. 14), 129.
ʿAbbāsides, 53 (n. 3).
ʿAbd Allāh b. Buluggīn b. Bādīs, auteur des «Mémoires», 3, 4, 5, 17 suiv., 22 suiv., 52 (n. 1), 59 (n. 15), 208 suiv., 210 suiv., 219, et les fragments II et III.
ʿAbd Allāh Ibn al-Qarawī = Ibn al-Qarawī.
ʿAbd al-ʿAzīz (prince de Valence), 14.
ʿAbd al-Malik al-Maṣmūdī, 156 et n. 78.
ʿAbd al-Malik b. Ŷahwar = Ibn Ŷahwar.
ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar le ʿĀmiride, 7.
ʿAbd al-Raḥmān III, 78 (n. 27).
ʿAbd al-Raḥmān Sanchol le ʿĀmiride, 8, 56.
ʿAbd al-Raḥmān al-Murtaḍà, 9.
ʿAbīd ʿāmirides, 56 (n. 7).
ʿAbīd (à Grenade), 59, 60, 62, 65, 68, 75, 79, 184, 185, 200, 203, 204, 205.
Abraham b. David, 17.
Abū-l-ʿAbbās le médecin, 200.
Abū-l-Aḥwaṣ Maʿn b. Muḥammad = Ibn Ṣumādiḥ.
Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Nubāhī = Ibn al-Ḥasan al-Nubāhī.
Abū ʿĀmir Ibn Arqam = Ibn Arqam.
Abū-l-Aṣbag ʿĪsà b. Saḥl = Ibn Sahl.
Abū Bakr Muḥammad b. ʿAmmār = Ibn ʿAmmār.
Abū Bakr b. Musakkan = Ibn Musakkan.
Abū Bakr Yaḥyà b. Saʿīd = Ibn al-Ḥadīdī.
Abū-l-Futūḥ al-Ŷurŷānī = Ṯābit b. Muḥammad.
Abū-l-Ḥasan ʿUbayd Allāh = al-Rašīd.
Abū-l-Ḥusayn Ibn al-Ŷadd = Ibn al-Ŷadd.
Abū ʿInān (mérinide), 4.
Abū Isḥāq al-Ilbīrī = Ibrāhīm b. Masʿūd.
Abū-l-Rabīʿ le chrétien, 82 et n. 29, 85.
Abū-l-Rabīʿ Ibn al-Māṭūnī = Ibn al-Māṭūnī.
ʿāda, 198.
Afrique du Nord, 6, 14, 15, 16, 77 (n. 26).
Āgmāt, 4, 23, 27, 32.
Aḥmad Ibn Malḥān = Ibn Malḥān.
Airos (Airūš), 144 et n. 59.
alameda, 26 (n. 55).
Albarracin (Santa Maria), 130.
Alcalá la Real, 115 et n. 5 et 6, 122 et n. 17.
Alcazaba de Jaen, 75, 76.
Alcazaba de Grenade, 26, 68 et n. 20, 117.
Alcazaba de Malaga, 20, 21, 54, 73.
Alcazar (al-Qaṣr), 143 et n. 51.
Aledo (Liyyīṭ), 24 et n. 49, 30, 132, 162, 163 suiv., 169, 170, 188, 191, 198.
Algeciras, 9, 156, 157, 158, 163.
Alhama, 30, 143 (n. 52 et 53).
Alhambra de Grenade (al-Ḥamrāʾ), 68 et n. 20, 197.

Alhendin (Hamadān), 77 (n. 27).
ʿAlī b. Ḥammūd, 9, 11, 19 (n. 34).
ʿAlī b. Muŷāhid = Iqbāl al-dawla.
ʿAlī b. al-Qarawī = Ibn al-Qarawī.
Aljaferia (à Saragosse), 197 (n. 16).
Almanzora (rio), 67 (n. 19).
Alméria, 6, 13, 14, 21, 24, 26 (n. 57), 27, 30, 55, 56, 57, 58, 64, 138, 139 et n. 47, 140, 141, 168, 184, 189.
Almodovar del Rio, 77 (n. 26).
Almohades, 117 (n. 10).
Almoravides, 2, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 127, 132, 155, 158, 165, 166, 185, 186, 187, 189, 191, 193, 194.
Almuñecar, 11, 30, 55, 66, 135, 136, 142 et n. 49, 186.
Alphonse VI, 1, 24, 29, 30, 113 et n. 1, 115 et n. 6, 116, 118, 120, 121 et n. 14, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 142 et n. 50, 155, 159, 160, 164, 168, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195.
Alpuente (près de Grenade), 14.
Alvar Háñez, 189 et n. 9, 190, 191.
amīn, 198.
ʿĀmirides, 6, 7, 8, 9.
al-Andalus, 54, 75, 120, 123 (n. 17), 124, 127, 133, 141, 155, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 186, 188, 201, 207.
Antequera, 30, 114 (n. 5), 122 (n. 15), 144, 147, 149, 150.
Arabes, 120, 148.
Archidona, 144, 149, 150.
Arcos de la Frontera, 15.
Aštanīr (ḥiṣn), 143 et n. 55.
Awlād al-Qarawī, 53.
ʿAzīz b. Muḥammad Ibn Birzāl al-Muṭaẓhir, 77 (n. 26).

Bāb al-fajjārīn (à Grenade), 26.
Badajoz, 6, 159 et n. 86, 160, 168, 170.
Bādīs b. Ḥabbūs b. Māksan, 5, 13-22, 23, 25, 51, 53 et n. 2, 54, 55 et n. 6, 57, 64, 67, 69 (n. 21), 82 (n. 29), 219.
Bādīs b. al-Manṣūr b. Buluggīn b. Zīrī, 7.
Baeza, 77, 78, 79, 150.
Balbār al-Ṣinhāŷī, 137 et n. 44.
Balilluš = Belillos.
Banū Aḍḥà, 78 (n. 27).
Banū Betir, 128 (n. 36).
Banū Birzāl, 24 et n. 52, 77 et n. 26, 79, 204.
Banū-l-Lawārankī, 125 et n. 27.
Banū Mālik, 205 et n. 23.
Banū Mugīṯ, 125 et n. 28.
Banū Saʿīd, 122 (n. 17).
Banū Tāgnāūt, 152, 153.
Barcelone, 129 (n. 37).
Barmakides, 53 et n. 3.
al-Baydaq, 3.
Baza, 21, 30, 117 et n. 10.
Belillos (Balilluš), 24, 113, 114 et n. 5, 116, 117, 118, 120, 219.
Bentomiz (Monte Más), 144 et n. 58.
Berbères, 14, 56, 75, 84.
Bizilyāna (las Ventas de Bezmiliana), 144 et n. 57.
Bougie, 7.
Buḥayra (à Marrakech), 117 (n. 10).
Buluggīn b. Bādīs Sayf al-dawla, 5, 17, 18, 20, 22, 51, 52, 53.
Buluggīn b. Ḥabbūs b. Māksan, 13, 53 (n. 2).
Buluggīn b. Zīrī, 7.

Cabra, 12, 55, 79, 82.
Cabrera (Qabrīra), 67 et n. 19.
Cámara (Qāmara), 147 et n. 67.
Carmona, 11, 14, 15, 77 (n. 26).
Cartama (Qarṭama), 147 et n. 64.
Casabermeja, 147 (n. 67).
Castillans, 56 (n. 8).
Castro del Rio (Qāštrub), 30, 123 et n. 18.

Catalans, 56 et n. 7, 57, 131.
Ceuta, 9, 156, 158, 196.
Cid Campeador, 2.
Coïmbre, 119 (n. 13).
Comares (Qumāriš), 147 (n. 66).
Cordoue, 7, 9, 11, 54, 57, 116 et n. 7, 117 et n. 9, 123, 124, 127, 199, 219.
Cubillas, 114 (n. 5).

dār al-ṣināᶜa, 157 et n. 81.
ḍarība, 185 et n. 6.
Dāwūd Ibn ᶜĀ'iša, 157 et n. 82, 158.
Daymas, 143 (n. 54).
Denia, 6, 15, 57, 64, 83, 126 et n. 29, 127, 128.
Diego Pérez, 121 (n. 14).
ḍiyāfa, 125 et n. 25, 189.
ḏū-l-wizāratain, 25.

Ecija, 15, 77 (n. 26), 122 (n. 15).
Égypte, 6.
Elvira, 8.
Estepa (Iṣṭabba), 30, 122 et n. 15.

faḥṣ (vega), 68, 116.
fatà, 69 (n. 21).
al-Fatḥ Ibn Ḫāqān, 19.
Fès, 4.
Fiñana (Finyāna), 30, 73, 74, 139.
Fontanella (bāb, à Malaga), 145 et n. 63.
Fortún Sánchez, 121 (n. 14).
Fuengirola (Suhayl), 147 (n. 65).

al-Gāfiqī = Muḥammad b. ᶜAbd al-Wāḥid.
Galice (Ŷillīqiyya), 120.
Garbiyya (de Málaga), 147.
García Ordóñez, 121 (n. 14).
Garrūr (général almoravide), 166 et n. 92, 169, 170.
Genil (rio), 8, 114 (n. 5).
Gibraltar (détroit de), 157.
Grenade, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 54, 55, 56, 59, 62, 63, 65, 67, 68, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 114, 115, 116, 118, 119, 121 et n. 14, 122, 123, 136, 140 (n. 48), 144, 152, 162, 169, 189, 196, 198, 201, 204, 205, 206, 207.
Guadalajara (Madīnat al-Faraŷ), 126 (n. 30).
Guadalquivir (rio), 30.
Guadix (Wādī Āš), 21, 52, 55, 64, 69, 70, 72, 73, 79, 80, 117 (n. 10), 135, 136, 137, 169, 189.

Ḥabbūs b. Māksan b. Zīrī, 7, 11, 12, 13, 83.
ḥafīd Ibn Ḏī-l-Nūn (al-Qādir), 124 (n. 24).
al-Ḥakam II, 77 (n. 26).
ḥaḳīm, 200.
Hamadān (Alhendin), 77 (n. 27).
Ḥammād b. Buluggīn b. Zīrī, 7.
Ḥammūdides, 9, 15, 16, 20, 55.
ḥawr, 26 (n. 55).
Ḥawr Mu'ammal, 26 et n. 55.
ḥāŷib, 8 et n. 16, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 84, 85, 128 (n. 35), 130.
Hišām II, 7.
Hišām II (pseudo-), 9, 14.
Ḥubāsa b. Māksan b. Zīrī, 7, 11.
Ḥumāriš, 147 et n. 66.

Ibn ᶜAbbād le qāḍī, 14.
Ibn ᶜAbbād = al Muᶜtaḍid, al-Muᶜtamid.
Ibn ᶜAbbās, 14, 53 (n. 2).
Ibn Abī ᶜĀmir ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Manṣūr, 21, 56 et n. 7, 57.
Ibn Abī Lawlā, 198.
Ibn Abī Ŷūš, 136.
Ibn Aḍḥà, 78 et n. 27, 79, 114.
Ibn Aḍḥà (Aḥmad b. Muḥammad), 78 et n. 27.

Ibn Aḍḥà (ʿAlī b. ʿUmar b. Muḥammad b. Mušrif), 78 (n. 27).
Ibn al-Afṭas = al-Mutawakkil.
Ibn al-Aḥsan, 156 et n. 79.
Ibn ʿAmmār, 22 (n. 39), 29, 114, 118, 120, 122, 123, 124, 127, 129, 130, 131, 132, 150.
Ibn al-ʿĀrif Abū-l-Qāsim, 13.
Ibn Arqam al-Namīrī Abū-l-Aṣbag, 64 et n. 17, 65.
Ibn Arqam Abū ʿĀmir, 64 (n. 17).
Ibn al-Aṣbaḥī, 151 et n. 72.
Ibn ʿĀṣim, 31 (n. 65).
Ibn al-Barā', 205.
Ibn D̲ī-l-Nūn = al-Ma'mūn.
Ibn Gālib, 78 (n. 27).
Ibn al-Ḥadīdī (Abū Bakr Yaḥyà b. Saʿīd), 125 et n. 26.
Ibn Ḥaŷŷāŷ = Yūsuf b. Ḥaŷŷāŷ.
Ibn al-Ḥasan al-Nubāhī, 79 et n. 28.
Ibn Ḥayyān, 10, 13, 17.
Ibn Hūd al-Muqtadir, 126 et n. 29, 127 et n. 31, 128 et n. 35, 131, 132, 197 (n. 16).
Ibn al-Jayyāṭ (Abū Bakr Yaḥyà b. Aḥmad), 127 et n. 32.
Ibn ʿIḏārī, 2 (n. 2), 6, 11, 23, 57 n. 11).
Ibn Jaldūn, 3, 6, 12, 23, 219.
Ibn al-Jaṭīb, 2 (n. 2), 3, 4, 6, 17, 23, 24, 26. 27.
Ibn al-Lawrānikī (Aḥmad b. Saʿīd b. Gālib), 125 (n. 27).
Ibn Malḥān, 117 et n. 10.
Ibn Malḥa̱n (Aḥmad), 117 (n. 10).
Ibn al-Marra, 197, 200.
Ibn Martīn (Muḥammad), 117 et n. 9.
Ibn al-Māṭūnī (Abū-l-Rabīʿ), 61, 197, et n. 17.
Ibn Maymūn, 198, 199, 200.
Ibn Musakkan (Abū Bakr), 195 et n. 11.
Ibn al-Nagrālla = Samuel, Yūsuf.
Ibn al-Nāya, 19 (n. 36).
Ibn al-Qarawī (ʿAbd Allāh), 53 (n. 2), 73, 74.
Ibn al-Qarawī al-Islāmī, 53 et n. 2.
Ibn al-Qulayʿī = al-Qulayʿī.
Ibn Rašīq (ʿAbd al-Raḥmān al-Qušayrī), 130 et n. 40, 131, 132, 163, 166, 167, 169, 187, 189.
Ibn al-Royolo, 126 et n. 30, 127.
Ibn Sahl, 183 et n. 2.
Ibn al-Ṣayrafī (Abū Bakr Yaḥyà), 23 et n. 43, 27.
Ibn al-Saqqā', 57 et n. 11.
Ibn Sīqī, 200.
Ibn Ṣumādiḥ = al-Muʿtaṣim.
Ibn Ṣumādiḥ (Abū-l-Aḥwaṣ Maʿn b. Muḥammad), 21, 55 (n. 5), 56, 57, 62.
Ibn Tāgnāūt, 150 et n. 69.
Ibn ʿUkāša, 116 (n. 7).
Ibn Abī Zamanīn, 12.
Ibn al-Ŷadd (Abū-l-Ḥusayn), 53 (n. 2).
Ibn Ŷahwar (ʿAbd al-Malik), 57 (n. 11).
Ibn Yaʿīš, 79, 82 (n. 30).
Ibrāhīm b. Masʿūd al-Ilbīrī Abū Isḥāq, 20 et n. 37.
Ibrāhīm b. al-Saqqā' = Ibn al-Saqqā'.
al-ʿidwa (al-ʿudwa), 183 (n. 1).
Ifranŷ (Catalans), 56 et n. 8, 131.
Ifrīqiya, 6, 7, 10, 20, 54, 72 (n. 25).
ʿilŷ, 80.
inzāl, 184 et n. 3.
Iqbāl al-dawla ʿAlī b. Muŷāhid, 64, (n. 17), 77, 126 et n. 29.
iqlīm, 150.
ʿĪsà b. Muḥammad Ibn Abī Zamanīn, 12 (n. 22).
Ismāʿīl b. al-Muʿtaḍid Ibn ʿAbbād, 19, 59 et n. 14.
Ismāʿīl b. al-Nagrālla = Samuel.
Iʿtimād al-Rumaykiyya, 117 (n. 8).
Iznajar, 12.

Jaen, 12, 19 (n. 34), 21, 22, 66, 69, 75, 76, 115 (n. 5), 123, 147, 150.

Jalaf b. Faraŷ = al-Sumaysīr.
Jerez de los Caballeros (Ŷarīša), 159 et n. 86.
Jerez de la Frontera, 15.
Jete (Šāṭ), 142 et n. 49.
Jotron (Ŷuṭrūn), 145 et n. 62, 147.
Juifs d'Espagne, 8, 13, 17, 18, 60, 76, 197.
juṭba, 73, 166.

Kabbāb b. Tamīt, 144, 149, 150, 151, 152, 154.
kātib ḥašam, 82.

Labbūna, 19 (n. 34).
Labīb, 202, 203, 204, 205.
al-Lawārankī = Banū al-L. et Ibn al-L.
al-Lawrānikī = Ibn al-Lawrānikī.
Léon, 119 (n. 13).
Levant (Šarq al-Andalus), 9, 75, 130, 188.
Loja (Lawša), 24, 25, 30, 31, 205, 206, 207.
Lope Sánchez, 121 (n. 14).
Lucena (al-Yussāna), 25, 30, 31 et n. 64, 197, 198, 199, 200.

Maʿadd b. Ismāʿīl, 6.
magārim, 185 et n. 5.
al-Magrālī = Musakkan.
al-Magrāwī, 66 (n. 18)
Magrib central, 6.
Magribins, 73, 75, 76, 185.
Majlūf b. Mallūl, 73.
Māksan b. Bādīs b. Ḥabbūs, 18, 19 et n. 34, 21, 22, 51, 53, 61, 62, 69, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 123, 147.
Māksan b. Zīrī b. Manād, 7.
Malá (la) *(Mallāḥa)* 27 (n. 59).
Malaga, 9, 14, 15, 16, 17, 20, 22, 30, 52 (n. 1), 54, 55, 58, 59, 60, 69, 72, 73, 79, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 155, 161, 162, 168, 169, 207.
al-Mallāḥī, 27 et n. 59, 123 (n. 17).
al-Maʾmūn ʿAbbād b. al-Muʿtamid, 117 (n. 8).
al-Maʾmūn Yaḥyà b. Ismāʿīl Ibn Ḏī-l-Nūn, 27, 70 et n. 22, 77, 83, 113 et n. 2, 116 et n. 7, 123, 124 et n. 24, 127, 219.
Maʿn Ibn Ṣumādiḥ, 21, 55 (n. 5).
al-Manṣūr = Ibn Abī ʿĀmir ʿAbd al-ʿAzīz.
al-Manṣūr b. Buluggīn b. Zīrī, 7.
al-Manṣūr Muḥammad Ibn Abī ʿĀmir, 56 (n. 7).
Maroc, 2, 9, 27, 183, 185.
Marrakech, 117 (n. 10), 191 et n. 10 192.
Marrūkuš, 191 et n. 10.
Martos (Mārtuš), 123 et n. 19.
al-Maṭmar, 123 et n. 20.
maẓālim, 139 et n. 46.
Méditerranée, 30.
Mijas (Mīšāš), 147 et n. 65.
Moclin, 114 (n. 5).
Mojacar, 184 (n. 4).
Monte Mās (Bentomiz), 144 et n. 58, 145.
Monte Rubio, 139 (n. 47).
al-Msīla, 77 (n. 26).
Muʾammal, 24, 25, 31, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 212 suiv.
Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ibn Abī Zamanīn, 12 (n. 22).
Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ibn Birzāl, 77 (n. 26).
Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Zanātī, 14.
Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid al-Gāfiqī al-Mallāḥī, 27 et n. 59.
Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Gannūn, 19 (n. 34).
Muḥammad b. Maʿn Ibn Ṣumādiḥ = al-Muʿtaṣim.
Muḥammad b. Martīn = Ibn Martīn.

al-Muʿizz bi-llāh, *laqab* de Tamīm b. Buluggīn b. Bādīs, 23 (n. 45), 52, 62, 64.
al-Muʿizz b. Bādīs, 11, 54.
Munḏir b. al-Muqtadir Ibn Hūd, 128 et n. 35.
al-Muntūrī, 139 et n. 47, 140.
Muqātil b. ʿAṭiyya al-Zanātī, 24, 25, 59 (n. 15), 204 (n. 22), 211 suiv.
Muqātil b. Yaḥyà, 59 et n. 15, 60.
muqri'ūn, 73.
al-Muqtadir = Ibn Hūd.
Murcie, 124, 129 et n. 38, 130, 131, 132, 163, 166, 167.
Musakkan b. Ḥabbūs al-Magrālī, 21, 66 et n. 18, 69, 75, 76, 77.
al-Mustaʿīn Ibn Hūd, 127 et n. 34.
mustajlaṣ, 25 et n. 54, 198.
al-Mustaẓhir = ʿAzīz.
al-Muʿtaḍid Ibn ʿAbbād, 15, 16, 17, 54, 57 (n. 11), 59 et n. 14, 77 (n. 26).
al-Muta'iyad bi-llāh (Ibn Malḥān Aḥmad), 117 (n. 10).
al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād, 4, 17, 23, 29, 54, 64 (n. 17), 72, 73, 113, 115, 117 et n. 8, 118, 120, 129, 130, 131, 132, 134, 142 et n. 50, 146, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 163, 166, 167, 168, 192, 193, 194, 195, 199.
al-Mu'tamin Ibn Hūd, 127 et n. 33, 128.
al-Muʿtaṣim d'Alméria, 21, 27 (n. 60), 55 et n. 5, 58 (n. 12), 63, 64 et n. 17, 65, 67, 68, 70, 117, 138, 139, 141, 158, 164, 168.
al-Mutawakkil Ibn al-Afṭas, 159 et n. 87, 160.
al-Muwaffaq = Muẏāhid.
Muẏāhid al-ʿĀmirī, 15, 56 et n. 9, 57, 77.
al-Muẓaffar bi-llāh, *laqab* de ʿAbd Allāh, 23.
al-Muẓaffar bi-llāh, *laqab* de Bādīs b. Ḥabbūs, 23 (n. 45), 53, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 117, 132, 135, 141, 183.

našam, 26 (n. 55).
al-Nāṣir li-dīni-llāh, *laqab* de ʿAbd Allāh, 23.
al-Nāya, 19 et n. 36, 59, 60, 63, 64, 66, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 114, 201.
Naẓar al-ġabal, 168.
Nīmeš, 150 et n. 71.
Nivar (al-Nībal), 25 et n. 53, 196 et n. 13.

Pedro Ansurez, 113 et n. 1, 120.
Pinos Puente, 114 (n. 5).
Priego (Bāgū et *Bīgū)*, 55, 79, 82, 114.
proverbes, 31 et n. 65, 76, 153, 154, 166, 186, 192.
Purchena, 67 (n. 19).

qābiḍ al-waĝība, 61 (n. 16), 197 (n. 17).
Qabrīra = *Cabrera*.
al-Qādir Ibn Ḏī-l-Nūn, 124 et n. 24, 126 et n. 28, 130.
qā'id, 60, 205.
al-Qalʿa (Alcalá la Real), 115, 122.
Qalʿat Aṣṭalīr (Alcalá la Real), 122 et n. 17.
Qalʿa des Banū Ḥammād, 7.
Qalʿat Banī Saʿīd (Alcalá la Real), 122 (n. 17).
Qalʿat Yaḥṣib ou *Yaḥṣub* (Alcalá la Real), 122 (n. 17).
al-Qarawiyyīn (Mosquée d'), à Fès, 2, 4, 5.
al-Qāsim b. Ḥammūd, 9.
Qāšruh ou *Qaštruh* = Castro del Rio.

al-Qayrawān, 11.
al-Qulayʿī, 164 et n. 91, 169, 183 suiv., 195.

rābiṭa, 184 et n. 4.
Rābiṭat ʿAmrūs, 184 (n. 4).
Rābiṭat Bāb ʿAnbar, 184 (n. 4).
al-Rāḍī b. al-Muʿtamid, 157 et n. 83, 163, 166 (n. 92), 168.
al-raʾīs al-aŷall, titre de Bādīs, 55 et n. 6.
Ramón Berenguer, 129 (n. 37).
al-Rašīd b. al-Muʿtamid, 129 et n. 37.
Riana (Riyāna), 145 et n. 61, 147.
ribāṭ, 184 (n. 4).
Rio Verde, 142 (n. 49).
Riyya (Reiyo), 143.
Ronda, 11, 15, 17, 166 (n. 2).
el-Royo, surnom de Muqātil, 25.
royol, royolo, royuelo, 126 (n. 30).
Rūm (Castillans), 56 (n. 8).

Sagrajas (al-Zallāqa), 2, 24 et n. 48, 29, 30 et n. 63, 157 (n. 82), 159.
ṣāḥib al-madīna, 150 et n. 68, 202.
Ṣajrat Dūmis, 143 et n. 54.
Ṣajrat Ḥabīb, 144 et n. 60.
Salomon = Abū-l-Rabīʿ le chrétien.
Samāŷa, 22 (n. 39), 23, 24, 25, 31, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 149, 150.
Samuel Ibn al-Nagrālla, 12 et n. 23, 13, 14, 16, 17, 219.
Sanchol = ʿAbd al-Raḥmān.
Šant Aflaŷ, 118 et n. 12.
Santa Maria (Albarracin), 130.
Saragosse, 6, 126, 127, 130, 131, 132.
Šarīša (Jerez de los Caballeros), 159, (n. 86).
Šarq al-Andalus = *Levant*.
Sayf al-dawla = Buluggīn b. Bādīs.
Sayf al-dawla, *laqab* de Ḥabbūs b. Māksan, 12.
Sayyid al-dawla (Sulaymān), 128 (n. 36).
Segura (Šaqūra), 130 et n. 41, 131.
Sétif, 77 (n. 26).
Séville, 6, 14, 15, 20, 30, 64 (n. 17), 77 (n. 26), 122, 142 et n. 50, 149, 156, 158, 161, 184, 196.
Šīleš (ḥiṣn), 118 et n. 11.
al-Simsarī = al-Sumaysīr.
Ṣinhāŷa, 6, 7, 9, 10, 11, 14, 20, 22, 65, 66 (n. 18), 69, 72 et n. 25, 74, 76, 77, 83, 135, 200, 201, 205.
al-Ṣiqillī, 69 et n. 21.
Sīr, 166.
Sirāŷ al-dawla b. Iqbāl al-dawla, 131 et n. 43.
Sisnando Davidiz, 119 et n. 13.
Siŷilmāsa, 157 (n. 82).
Sorbas (Šurba), 168 et n. 94.
Sulaymān al-Mustaʿīn, 8, 19 (n. 34).
Sulaymān Sayyid al-dawla, 128 (n. 36).
sulṭān, 20 (n. 38).
al-Sumaysīr Jalaf b. Faraŷ, 27 (n. 60), 186 (n. 7).

Ṯābit b. Muḥammad Abū-l-Futūḥ al-Ŷurŷānī, 14, 15.
Talkāta, 72 et n. 25, 138.
Tamīm b. Buluggīn b. Bādīs, 22, 27, 30, 141.
taqwiya, 198 et n. 18.
Tolède, 6, 21, 29, 81, 113 (n. 2), 119 et n. 13, 124, 125, 126 et n. 28, 130, 155.
Torralbas (Ṭurralbaš), 140 et n. 48.
Torre del Mar (Mariyyat Balliš), 143, 144 et n. 56.
Ṭubna, 77 (n. 26).
Tucci, 123 (n. 19).
ṭulutī, 71 et n. 23.
Turrillas, 140 (n. 48).
Tunisie, 11.

Ugijar, 140 (n. 48).
Umaiyades de Cordoue, 8, 11.

ʿUmar b. Muḥammad Ibn al-Afṭas = al-Mutawakkil.
Umm al-ʿUlū, 84.
ummahāt, 51.

Valence, 6, 14, 56 (n. 7), 125, 126.
Valtierra, 127 (n. 34).
vega de Grenade, 68, 115 (n. 5).
Velez Malaga, 143 (n. 52 et 54), 144, 145.
Velillos (puente de), 115 (n. 5).
Ventas de Bezmiliana, 144 (n. 57).

Wādī Darʿa, 157 (n. 82).
Walad al-Qāḍī, 79, 81, 82.
Wāṣil, 79, 80, 81, 82, 84, 85.
waẏība, 61 (n. 16).
wuṣfān, 200.

ŷaʿfarī (miṯqāl), 197 et n. 16.
Ŷahwarides, 57 (n. 11).
Yaḥyà b. Ifrān, 66, 72 et n. 24.
Yaḥyà b. Ismāʿīl Ibn Ḏī-l-Nūn = al-Ma'mūn.
Ŷarīša, 150 et n. 70, 151, 159 et n. 86.
Yazīd = al-Rāḍī.
Yiddīr b. Ḥubāsa b. Māksan, 15.
ŷund, 200.
al-ŷuryāniyyāt, 26 (n. 57).
Yūsuf b. Ḥaŷŷāŷ, 206 et n. 24.
Yūsuf Ibn al-Nagrālla, 17, 18, 21, 51, 52, 68 (n. 20), 201.
Yūsuf b. Tāšufīn, 2 et n. 4, 3, 24, 25, 26, 29, 30, 156 (n. 80), 158 et n. 84.

Zāb, 77 (n. 26).
zaʿīm, 199, 200.
zakāt, 185.
Zalia (Ṣāliḥa), 143 et n. 152.
al-Zallāqa (Sagrajas), 30 (n. 63).
Zanāta, 8, 9, 10, 11, 14, 31, 66 (n. 18), 77 (n. 26), 200, 201, 202, 203, 204, 206.
Zāwī al-Ṣinhāŷī, 137 et n. 44.
Zāwī b. Zīrī b. Manād, 7, 8, 9, 10, 11, 12.
Zīrī b. Manād, 7, 8.
Zīrīdes d'Ifrīqiya, 7, 8, 54, 72 (n. 25).
Zuhayr, prince d'Alméria, 13, 14.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION 1

Le manuscrit des «Mémoires» de ʿAbd Allāh 3
Aperçu de l'histoire des Zīrides d'Espagne jusqu'en 456 (1064) 6
La fin du règne de Bādīs b. Ḥabbūs, d'après les «Mémoires» de ʿAbd Allāh 18
Le règne de ʿAbd Allāh 22
L'intérêt historique et psychologique des «Mémoires» de ʿAbd Allāh 28

TEXTE ARABE DU FRAGMENT I 33
TRADUCTION DU FRAGMENT I (RÈGNE DE BĀDĪS B. ḤABBŪS) 51

Mort du prince Buluggīn Sayf al-dawla 51
Relations du royaume de Grenade avec la principauté d'Alméria 56
Arrivée d'al-Nāya à Grenade 59
Expulsion du prince Māksan b. Bādīs 61
Complot du vizir juif. Sa mise à mort 63
Campagnes contre Guadix et Malaga 69
Reprise de Jaen 75
Prise de Baeza par al-Nāya 77
Complot contre al-Nāya. Sa mise à mort 79
Rappel du prince Māksan b. Bādīs 82

TEXTE ARABE DU FRAGMENT II 86
TRADUCTION DU FRAGMENT II (RÈGNE DE ʿABD ALLĀH) 113

Hostilités contre Ibn ʿAbbād. Prise de Belillos 113
Accord avec Ibn Ṣumādiḥ 117
Tentatives d'Ibn ʿAmmār et d'Alphonse VI contre Grenade 118
Prise de Tolède par Alphonse VI 124
Prise de Dénia par Ibn Hūd 126
Révolte d'Ibn ʿAmmār contre al-Muʿtamid 129
Signature de la paix avec le roi de Séville 132
Destitution du vizir Samāʾa 134
Hostilités contre le prince d'Alméria 139
Hostilités contre Tamīm b. Buluggīn, prince de Malaga 141
Soulèvement du gouverneur Kabbāb 149
Intervention des Almoravides en Espagne 155
Victoire de Sagrajas 159
Campagne d'Aledo 163

Pages.

TEXTE ARABE DU FRAGMENT III 171
TRADUCTION DU FRAGMENT III (RÈGNE DE ʿABD ALLĀH [suite]) 183
Défection d'al-Qulayʿī 183
Tractations avec Alphonse VI 188
Menaces almoravides 194
Rébellion des Juifs de Lucena 197
Affaire des Zanāta 200
Défection de Mu'ammal 204
APPENDICE I: Renseignements sur le règne de ʿAbd Allāh b. Buluggīn extraits du *Kitāb al-Bayān al-mugrib* d'Ibn ʿIḏārī 208
APPENDICE II: Notices d'Ibn al-Jaṭīb sur ʿAbd Allāh b. Buluggīn, Muqātil et Mu'ammal 210
GLOSSAIRE 214
ADDITIONS ET CORRECTIONS 219
INDEX GÉNÉRAL 220

NUEVOS DATOS SOBRE EL «KITĀB AL-ZAHRA»

En la p. 5 del prólogo a mi edición del manuscrito de El Cairo, preparada en colaboración con el poeta palestiniano Ibrāhīm Ṭūqān, digo: «As the title indicates, the text represents only one half of the author's plan; it is quite probable that he never found sufficient patience to produce the second half.»

Pocos meses después de aparecer el libro, recibí una carta del P. Anastase Mārī al-Karmilī de Bagdād, en la cual me daba los siguientes informes sobre la segunda mitad de la obra de Ibn Dāwūd: «Or, je possédais avant la guerre un beau ms. en 4 petits volumes, écrits en 729 h. pour la Bibliothèque Royale d'Abū-l-Fidā'. Le tout a été volé le 7 mars 1917, à la chute de Bagdad. Le 22 février de cette année (1933), j'ai pu racheter le 3e volume. Il commence par الباب السابع و الستون et il termine à الباب التاسع و الثمانون, sans que ce chapitre soit complet. Tous les volumes sont d'une belle écriture, et le texte est pourvu de tous les accents voyelles. Voici d'ailleurs les premiers mots de la première partie de ce 3e volume (p. 1): لخزانة مولانا السلطان الملك الصالح عماد الدنيا و الدين سلطان الاسلام و المسلمين ابو الفدى || (p. 2) بن اسماعيل ابن الملك العادل سيف الدين ابى بكر بن ايوب اعز الله انصاره و ضاعف اقتداره ||. Ces mots sont écrits en beaux et gros caractères dorés avec des arabesques. La 3e page commence par ces mots: بسم الله الرحمن الرحيم ' رب يسّر و اعن ' الباب السابع و الستون ' ذكر ما يُجعل من الاستبطاء ' مقدمة بين[1] الهجاء. Le

[1] Probablemente debe añadirse: يدى.

volume mesure 0,22 sur 0,14. Il contient 246 pages, chacune de 12 lignes.»

Casi simultáneamente, apareció la recensión de Nallino en *Oriente Moderno,* 1933, p. 490, donde decía: «Brockelmann, Massignon e Nykl non hanno trovato notizia d'altri mss., all'infuori di quello del Cairo, che contiene i primi 50 dei 100 capitoli (ognuno comprendente 100 versi), ed il Nykl (p. 5) ritiene probabile che l'autore non abbia avuto pazienza bastante per comporre la seconda metà. — Posso qui annunziare che un altro ms. (ignoro se completo o non) si trova nella Biblioteca Reale di Torino; secondo gli appunti da me presi nell'epoca molto lontana in cui ero studente universitario, il pessimo indice manoscritto dei codici orientali di quella Biblioteca ha come nr. 68: 'Abu Bekr Elisfahani; Elzuhretu fil eded *[sic],* antologia filologica poetica, in-4.'»

Durante mi estancia en Roma, en 1934-35, no pudo suministrarme Nallino más datos sobre el manuscrito y, como las normas vigentes no permitían que éste saliese de la Biblioteca de S. A. R. el Príncipe de Piamonte para tenerlo como préstamo en Roma, me decidí a hacer un viaje especial a Turín para examinarlo. El Director de la Biblioteca, profesor Dr. Mario Zucchi, puso, con mucha amabilidad, el manuscrito a mi disposición. En seguida tuve la agradable sorpresa de hallar que se trataba del único texto completo, hasta ahora conocido, del *Kitāb al-Zahra*, que contiene *las dos partes*. El *ex libris* lleva la sencilla inscripción: *Ex Bibliotheca Regis Karoli Alberti.* Además hay una breve indicación del contenido: «Libro in lingua araba intitolato الزهرة فى الادب, El-Zuhretu fi-l-edeb, vale a dire *Antologia filologico-poetica*. Opera del celebre scrittore Abu-Beker di Ispahan, divisa in cento capitoli di materia, a ciascuno dei quali si riferisce quanto di più elegante lasciarono scritto i più insigni fra gli antichi poeti e letterati arabi. — Questo manoscritto è molto antico, essendo del principio del nono secolo dell'Egira, e non mancante, essendo stato supplito diligentemente in tutti i luoghi dove la scrittura trovavasi obliterata dall'ingiuria del tempo.»

Esta última aserción no es completamente exacta. Mediante

un examen más detenido se descubrirían varias lagunas. Cada parte consta de 222 hojas, de 19 líneas cada una. Con la ayuda del profesor Zucchi traté de averiguar cuál de los académicos turinenses podría ser el autor de la susodicha indicación del contenido. Convinimos en que hubiera podido ser uno de estos dos eruditos: Gaspare Gorresio (1808-1891) o Amedeo Peyron (1785-1870).

El título, que no está vocalizado, reza:

كتاب الزهرة فى الادب
تأليف الشيخ الامام العالم العلامة
ابو بكر محمد بن داود بن على بن خلف
الاصفهانى رحمه اللّٰه تعالى
و غفر له و لجميع المسلمين
امين
هـ

Enfrente del título, una mano posterior añadió una breve biografía del autor, que dice en parte:

ترجمة مصنف هذا الكتاب

ابو بكر محمد بن داود بن على بن خلف الاصبهانى المعروف بالظاهرى كان فقيهًا اديبًا و كان يناظر ابا العباس بن سريج وقد سبق خبره معه فى ترجمته و لما توفى ابوه فى التاريخ المذكور فى ترجمته جلس ولده ابو بكر المذكور فى خلفته و كان على مذهب والده فاستصغروه فدسّوا اليه رجلا فقالوا له سله عن حدّ السكر فاتاه الرجل فسأله عن حد السكر ما هو و متى يكون الانسان سكران فقال اذا غربت عنه الهموم وباح بسره المكتوم فاستُحسن ذلك منه و عُلم موضعه فى العلم . . . . . وصنّف فى عنوان شبابه كتابه الذى سماه الزهرة و هو مجموع ادب اتى فيه بكل غريبة و نادرة و شعر رائق الخ

La primera parte de la obra termina:

فدفنوها الى جنبه

هذا آخر الجزء الاول من كتاب الزهرة تأليف محمد بن داود بن على بن خلف الاصفهانى و هو آخر الغزل و يتلوه الجزء الثانى ان شاء اللّٰه و الحمد للّٰه حق حمده وصلواته على رسوله و عبده سيدنا محمد النبى و آله الطاهرين من بعده

الفراغ منه يوم الاربعا باكر حادى عشر صفر سنة احدى و تسعماية هجرية على صاحبها لعسل للسلم (?) [1]

رحم اللّٰه من نظر فيه و دعا لكاتبه بالغفران و لوالديه ولجميع المسلمين بحق محمد وعشرته الطيبين

بلغ هذا الجزء الاول مقابلة بالاصل و صح على قدر الجهد والطاقة و اللّٰه المشكور و استغفر اللّٰه العظيم لى و لوالدىّ و جميع المسلمين ✲ عدة اوارقه ٢١٢

La segunda parte empieza como sigue:

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

قال ابو بكر محمد بن داود قد وفينا بحمد اللّٰه الخ

es decir, con las palabras que se encuentran en la p. 364 (página 370 de la edición impresa).

Luego siguen los capítulos 51 a 100:

51 ذكر ما قاله اميّة و نظراه *[sic]* فى تعظيم اللّٰه جل ثناؤه

52 ذكر ما مدح به امية النبى صلّى اللّٰه عليه
و ما استشهد و انشد بين يديه

53 ذكر ما قاله شعراء الاسلام فى اهل بيت النبى عليه السلام

54 مراثى الملوك و السادات و اهل الفضائل و الرياسات

55 نوح الاهل و الاخوان على من فقدوه من السمعان

[1] Quizá: افضل السلام.

56 ذكر النوحى على من مات من الابناء و القرابات

57 ذكر من جزعى فاحتاجى الى تعزية اوليائه
ومن رزق الصبر فاستغنى بحسن عزائه

58 ذكر التزهيد فيما يفنى و الترغيب فيما يبقى

59 ذكر اشعار الظرفاء من الملوك و الخلفاء

60 انى ارى من له قنوعى بعذل من نال ما تمنّى
و الرزق يأتى بلا عناء و ربما فات من تعنّى

61 ذكر من فضل على نظرائه و مدحى بحسن راسه

62 ذكر من سود فى حداثته و قدم فى بلاغته

63 ذكر التفضيل بالاحساب و المدحى بشرف الانساب

64 ذكر من قدم بجسارته و يمدحى بشجاعته

65 ذكر من وصف بصباحته و مدحى بسماحته

66 ذكر من اسدى المعروف اليه فسكره و اظهر ما عليه

67 ذكر ما يُجعل من الاستبطاء مقدمة بين يدى الهجاء

68 ذكر من هجى بفعله و عيّر ببخله

69 ذكر من هجى بالفرار من اللقاء و الجزعى من مواقعة الاعداء

70 ذكر من هجى بقبحى [1] خلقته و عيب بسوء خليقته

71 ذكر من هجى باصله دون ما يظهر من فعله

72 ذكر من فخر بحسبه و امتدحى بنسبه

73 ذكر ما للشعراء من الافتخار بالسخاء

74 ذكر من اظهر الجزعى من الفقر و قنعى و افتخر بالصبر

75 ذكر من افتخر لنفسه بالاغضاء عن خصمه

76 ذكر الافتخار بالشجاعة و الانتصار

77 ذكر ما للشعراء فى باب التحذير و الاغراء

78 ذكر ما فى صفات البحار و الفلوات

79 ذكر ما بخيار من القول فى صفات الابل و الخيل

80 ذكر الوحش الذى يصاد و الجوارحى التى تصطاد

[1] Ms.: فتحى.

81 ذكر ما فى الشعر من صفات الخمر
82 ذكر ادب المجالسات وحسن المنادمات
83 ذكر تلاطف الاصحاب و تهادى اهل الآداب
84 ذكر حمد الزمان و مدح الاخوان
85 ذكر ذم الاخوان و شكاية الزمان
86 ذكر من ارتجل شعرًا و لم يقدم له ذكرًا
87 ذكر الشعر الذى يستطرف لخروجه عن حد ما يعرف
88 ذكر ما جاء من الاشعار محتملا للهجاء و الافتخار
89 ذكر ما جاء فى الشعر من معنى مستور
لا يفهمه سامعه الا بالتفسير
90 ذكر المعانى الظاهرة و الامثال السائرة
91 ذكر ما اشتبهت معانيه و اتفقت اعجازه و قوافيه
92 ذكر ما اتفقت قوافيه و اتفقت صدوره و معانيه
93 *a)* ذكر ما استعارته الشعراء من القرآن
و ما نقلته الى اشعارها من سائر المعانى
b) ما استعارته الشعراء من الامثال الجارية
على السن البلغاء فمن الامثال السائرة
c) ما استعانت به الشعراء من كلام الله تعالى
94 ذكر الخطاء فى القول و الاوزان
دون الخطاء فى الاعراب و المعانى
95 ذكر من استدل باشعاره على سوء اختياره
96 ذكر تشبيهات ما بقى من الموصوفات
97 ذكر ما لا يصلح يفدا منه الكتاب
و لا يحتمل ان يفرد لكل نوع منه باب
98 ذكر ما للنساء من المختار فى جميع صنوف الاشعار
99 ذكر ما سمع من الاشعار و لم يظهر قائله للابصار
100 و هو الخاتمة : ذكر ما جاء فى الاراجيز من المختار
مفردًا على جملة الاشعار

عن ابن عباس ان رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه قال ان من الشعراء لحكماء و ان من البيان لسحراء هذا آخر الكتاب و الحمد للّٰه رب العالمين و صلواته على خير خلقه اجمعين سيدنا و سيد الاولين و الآخرين محمد النبى و آله الطاهرين وافق فراغه يوم الثلاثا خامس عشر شهر ربيع الاول سنة احدى و تسعماية و كاتبه يسئل اللّٰه الغفران له و لوالديه و لجميع المسلمين رحم اللّٰه من نظر فيه و ترحّم على كاتبه و دعا له بالغفران اللهم ارحمنى برحمتك [الرحمن الرحيم] بلغ الجزء الثانى مقابلة بالاصل [و صح على قدر الجهد والطاقة و اللّٰه المشكور و استغفر اللّٰه العظيم لى و لوالدىّ وجميع المسلمين]

Naturalmente, habría que ver si el copista dice la verdad. De todos modos, al principio de la primera parte faltaban unas hojas hasta el hemistiquio فكان بحب الخلق يلهو و يمزح (p. 22 del texto impreso) y una mano posterior las restituyó en bella letra *nasjī*. Una laguna considerable aparece entre los capítulos 4 y 5. Para hacer constar otras lagunas y lecturas discrepantes habría que cotejar detenidamente el manuscrito con la edición impresa. Por ejemplo, lo señalado por M. Guidi en *Rivista degli Studi Orientali*, XV (1934), p. 112 sobre لينطق, debería compararse con لمنطو del manuscrito de Turín. El título del capítulo 48 de la primera parte aparece en dicho manuscrito así: لم يتلف من وقته سلاه. Los versos están casi completamente vocalizados, la mayor parte con tinta moderna.

El capítulo 87 trata de juegos muy caprichosos, y en él se citan versos cuyas palabras constan de letras completamente desprovistas de puntos diacríticos, o todas ellas con puntos diacríticos, o alternativamente con ellos y sin ellos. Por ejemplo:

احمد الهك و اعلم ما دعاك له

خضبت شيبى بشب بيت بنت شبيب

Sin embargo, esto es una excepción, porque la segunda parte, como la primera, contiene una antología de versos de poetas famosos: al-Buḥturī, Abū Tammām, Zuhayr b. Abī Sulmà, Ṭarafa, al-Ajṭal, al-Aʿšà, Abū Nuwās, etc. Los capítulos 78 y 84 parecen contener mucho menos de cincuenta versos.

Entre los muchos dueños del manuscrito que se han inmortalizado en la portada o en otras partes, aparece el siguiente: يملكه بدمشق الشام افقر الانام درويش محمد الطالون (?) عفا الله عنه بدمشق المحمية عام ٩٨٢, que es el año más próximo al año 901 de la héjira mencionado en el colofón. Además pude notar también los años 1015, 1019 y 1080.

Para obtener una idea más clara de la obra de Ibn Dāwūd, sería muy de desear que se cotejase minuciosamente el manuscrito impreso de El Cairo con el manuscrito de Turín, y que se publicase también la segunda parte, utilizando el fragmento señalado por el P. Anastase.

A. R. Nykl.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

IV

SUMARIO: *La torre de doña Urraca en Covarrubias (Burgos)*, por T. B. — *Capiteles epigrafiados de Madīnat al-Zahrā'*, por Manuel Ocaña Jiménez. — *Capiteles epigrafiados del baño del Albaicín en Granada*, por Manuel Ocaña Jiménez. — *La Muela de Ágreda (Soria)*, por T. — *Reparación de la techumbre de la mezquita de Córdoba, en el siglo XIII*, por T. — *Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife*, por A. R. Nykl. — *La puerta de Bibarrambla de Granada*, por T. — *Restauración, en el siglo XVIII, de la cúpula que precede al miḥrāb de la mezquita de Córdoba*, por T.

LA TORRE DE DOÑA URRACA EN COVARRUBIAS (BURGOS)[1]

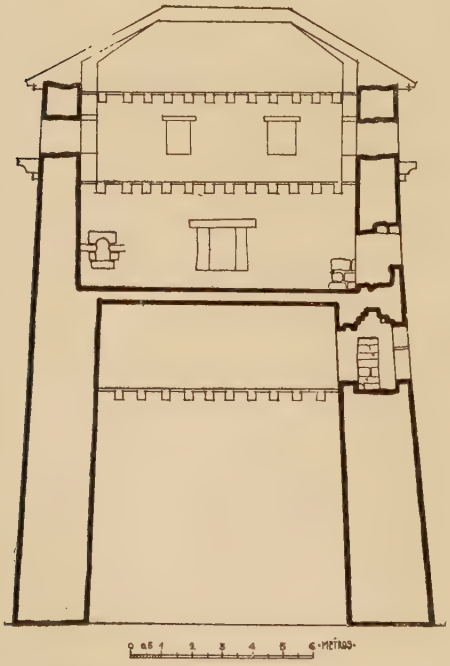
Domina con su maciza masa la villa de Covarrubias una fuerte y pintoresca torre militar, que, mal clasificada cronológicamente, no había sido objeto hasta ahora de detenido análisis, a pesar de que el aparejo de sillería de sus muros exteriores denota que es obra anterior al período románico, en que se levantaron en sus inmediaciones monumentostan importantes como los monasterios de Silos y Arlanza.

La forma de esta torre es la de un tronco de pirámide, de

[1] Francisco Iñiguez, *La Torre de doña Urraca en Covarrubias*, apud *Anuario del Cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, I [1934], pp. 403-407.

planta sensiblemente rectangular, con fuertes muros ataludados exteriormente. La parte inferior de estos muros está formada por enormes piedras sin labrar, de aspecto ciclópeo. Encima hay una pequeña zona de sillarejo, y en el resto alternan hiladas de sillares de escasa altura con otras de sillares bastante más altos, a soga y tizón. Rompe los muros algún hueco de ventanas, sin dinteles o con planchas de madera, y en la parte alta vuelan unos matacanes, que son los que motivaron la errónea atribución de la torre al siglo XIV, en el que, por otra parte, sufrió, efectivamente, algunas reparaciones. La cubierta consiste en una armadura de madera a cuatro aguas.

Tiene esta torre un cuerpo inferior, cubierto con bóveda de medio cañón sobre imposta de nacela, y otro encima con muros de menor grueso, cada uno dividido en dos pisos por vigas horizontales de madera. Tales entramados no deben de ser los primitivos, pues consta que la torre sufrió varios incendios en los que, indudablemente, desaparecerían.



Covarrubias (Burgos). — Sección longitudinal de la torre de doña Urraca.

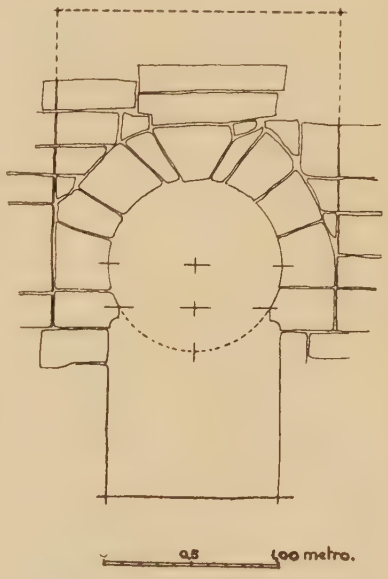
Dibujo de F. de A. Iñiguez.

La entrada a la segunda planta — la directamente cobijada por la bóveda — está en alto, y consiste en una puertecilla de arco de herradura — con peralte igual a la mitad del radio, despiezo muy irregular y convergencia de dovelas a puntos situados encima del centro — encuadrada por un alfiz. Tanto esta puerta como la frontera, de

entrada directa a la estancia (entre las cuales queda un pequeño zaguán, correspondiente al grueso del muro, que se cubre con bóveda enjarjada), tienen dinteles con quicialeras para puertas de dos hojas. Del zaguán arranca, a la derecha, una escalera embebida en el grueso del muro, cubierta con sillares volados en escalón.

Bajo esa estancia abovedada queda otra inferior de gran altura y sin huellas de acceso alguno antiguo (la puerta actual es moderna), que tal vez tendría por el suelo de la de encima. Debió de servir para almacén o prisión.

En la estancia abovedada, aparte de la puerta, no hay más hueco que uno pequeño a la izquierda, con arco de medio punto monolítico, que da paso a un reducido recinto, abierto en el grueso del muro y cubierto con bóveda enjarjada, para servicio de una saetera. Otros dos hay en el piso superior, que tiene, además, en uno de sus ángulos un pequeño nicho, con arquito de herradura y cubierta de vigas de madera. Los restantes huecos son posteriores a la edificación de la torre.



Covarrubias (Burgos). — Puerta de entrada a la planta segunda de la torre de doña Urraca.

Dibujo de F. de A. Iñiguez.

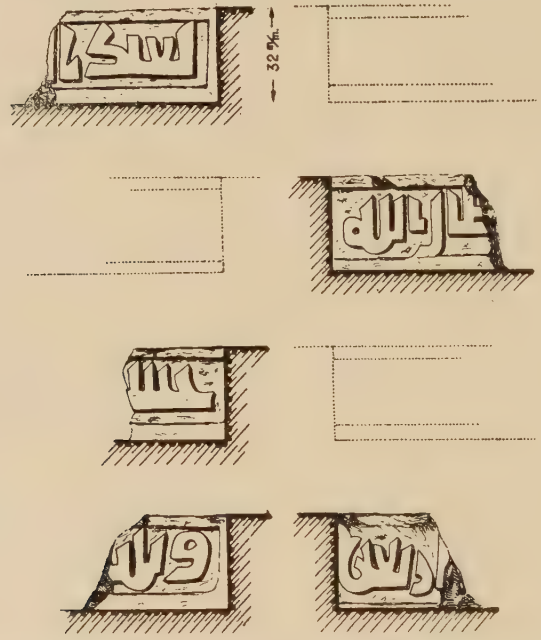
Llamóse ésta de Fernán González hasta el siglo XVIII. En torno suyo se ha desarrollado una historia legendaria referente a la hija del héroe, doña Urraca, que se supone murió allí emparedada el año 965.

Afirma el Sr. Iñiguez la semejanza de esta torre con la de Noviercas (Soria) y la cree obra mozárabe del siglo X, tal vez construída por Fernán González. — T. B.

CAPITELES EPIGRAFIADOS DE MADĪNAT AL-ZAHRĀ'

Vuelvo, con nuevos datos, a estudiar piezas de que ya me ocupé hace tiempo [2], incluyendo ahora otros fragmentos, recientemente aparecidos en las excavaciones.

Me atengo a un orden estrictamente cronológico. Para evi-



tar repeticiones, diré que todas las piezas son de mármol y están grafiadas en caracteres cúficos de relieve, como era usual en los mejores días del Califato.

Período de ʿAbd al-Raḥmān III.

A él pertenecen cinco inscripciones, muy fragmentadas, de las cuales dos, que tienen fecha conocida, van publicadas en lu-

[2] En mi trabajo *Capiteles de la residencia califal de Medinat az-Zahra*, apud. *B. de la Academia de C., B. L. y N. A. de Córdoba*, X, pp. 214 y ss.

gar preferente. Las restantes no aportan elementos de juicio para poder precisar las datas exactas de sus labras. Sólo el tipo de caracteres en que están compuestas, junto con la técnica desarrollada en el tallado de los capiteles a que corresponden, induce a incluirlas en este período.

1ª Se extiende por la cinta del ábaco de unos fragmentos de capitel corintio, señalados con el nº 4.513:

..... || لعبد ال[لّه ..... | .....ا]طال اللّه || ..... | ..... [وا] ||
حس[انه اليه] ..... | ..... اربعين || وثلث[مائة ..... .

..... para el Siervo de Dios..... ..... (alargue Dios.....) .....
..... y su favor en ello..... ..... trescientos cuarenta.....

2ª Pequeño pedazo de ábaco catalogado con el nº 4.517. En su cara anterior lleva escrito:

..... || واحس[انه اليه] .....

..... y su favor en ello.....

y en la posterior:

..... فت[اه ومول[يه ..... || .....

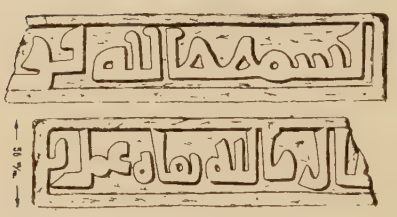
..... su «fatà» y liberto.....

Nota: La frase احسانه اليه, que aparece en ambas inscripciones, es peculiar de un modelo al que responde la de un capitel del Alcázar de Sevilla, fechado en 342 h. (953/4 J. C.) y que publicaré en otro lugar de esta Crónica.

3ª Escrita en la cinta del ábaco de una voluta de capitel compuesto, nº 4.511:

بسم اللّه بر[كة من اللّه .....
.....ا]طال اللّه بقآءه عمل ذ[صر (؟)

En el nombre de Dios: la bendición de Dios.....
..... (alargue Dios su permanencia.) Obra de Naṣar (?).



Nota: El nombre del escultor aparece abreviado, figurando sólo su signo cúfico inicial, que se corresponde con las letras cursivas ب, ت, ث, ن y ي, con las que comienzan, en árabe, muchos nombres propios. Me inclino por el de Naṣar, por ser muy usual entre los tallistas cordobeses de esta época.

4ª La ostenta una voluta de capitel corintio, nº 4.516:

بسم اللّه بر[كة من اللّه .....
..... ع]مل فتح النقّاش

En el nombre de Dios: la bendición de Dios.....
..... Obra de Fataḥ al-Naqqāš (el tallista).

Nota: El nombre de Fataḥ aparece, por vez primera, en el capitel llamado *de la Fonda Suiza de Córdoba;* pero en esta pieza lleva el sobrenombre de al-Rajjām (el marmolista) [3]. Debe tratarse de una familia de escultores, pues en la cartela de un capitel de tipo esquemático, algo avanzado, que se conserva en el patio del ex convento de Jesús Crucificado de Córdoba, se lee: *Obra de Aḥmad ibn Fataḥ, su siervo* [4], seguramente hijo del anterior.

5ª En la cara anterior de una voluta de capitel corintio,

[3] Amador de los Ríos, *Inscripciones árabes de Córdoba*, p. 341.
[4] *Ibid.*, p. 350.

Madınat al Zahra'. — Capitel de mármol, con epígrafe, nº 4.508.
(Segunda mitad del siglo X.)

ron esculpidos el *laqab* y nombre del Califa [5]. — *b)* Dada la importancia de los trabajos que en los primeros años de su gobierno emprende al-Ḥakam II, lo más probable es que los tallistas cordobeses, durante ese tiempo, actuaran solamente en la Aljama y en las obras del Alcázar califal [6]. Considerando ultimada la ampliación del templo con la erección de su muro de *qibla* en 354 h., a partir de este momento podemos ya suponer obras en Madīnat al-Zahrā'. La fecha de la presente pieza queda, pues, comprendida entre los años 354 y 357 h.

2ª En un pequeño pedazo de ábaco que lleva el número 4.520:

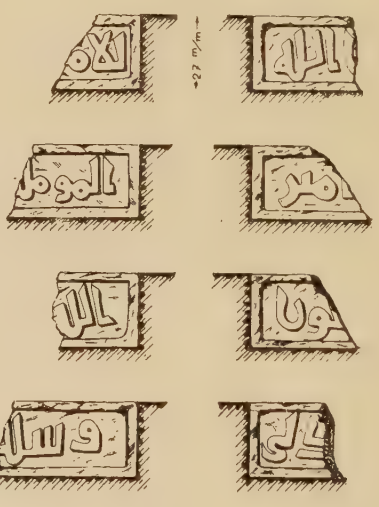
بسم اللّه بر]كة من اللّه .....

.....ج]عفر بـ[ن ع]بد (الرحمن)

En el nombre de Dios: la bendición de Dios.....

..... Ŷaᶜfar ben ᶜAbd (al-Raḥmān).

Nota: Por la índole de sus caracteres, hay que considerarla como labrada en el mismo espacio de tiempo fijado en la anterior. La persona que aparece en esta inscripción es el conocidísimo liberto de al-Ḥakam, Ŷaᶜfar b. ᶜAbd al Raḥmān al-Ṣaqlabī.



3ª Corresponde a un capitel de orden compuesto, signado con el nº 4.510:

[5] Cfr. mi estudio *Capiteles epigrafiados del Alcázar de Córdoba*, apud *Crónica arqueológica de la España musulmana*, II (AL-ANDALUS, III [1935]), p. 28 de la numeración especial.

[6] *Ibid.*, p. 32.

بسم اللّه بركة م]ن اللّه || للام[ام عبد اللّه الحكم | المستنصر
باللّه] امير || المؤمنـ[ين اطال اللّه بقآءه | ممّا امر بعمله فتمّ بعـ]ون ||
اللّه [على يدى ..... | .....سنة اح]دى || وستّي[ن وثلث مائة

En el nombre de Dios: la bendición de Dios para el Imām, siervo de Dios, al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh, Príncipe de los Creyentes (alargue Dios su permanencia). [Esto es] de lo que mandó hacer y se terminó con el auxilio de Dios bajo la dirección de ..... el año trescientos sesenta y uno (361 h. = 971/2 J. C.).

Nota: En la restitución no falta, por tanto, más que el nombre del director de las obras, que es aventurado conjeturar.

4ª En un capitel corintio catalogado con el nº 4.508:

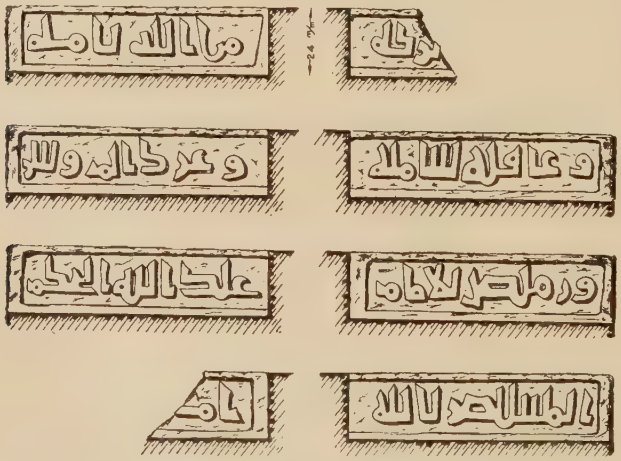
بسم اللّه بركة من || اللّه تامّة وعافية | شاملة وعزّ دائم || وسرور
متّصل للا|مام عبد اللّه الحكم || [المس]تنصر باللّه امير | المؤمنين
اطال اللّه || بقآءه ممّا امر بعمله

En el nombre de Dios: bendición de Dios completa, salud general, gloria perenne y regocijo continuado para el Imām, siervo de Dios, al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh, Príncipe de los Creyentes (alargue Dios su permanencia). [Esto es] de lo que mandó hacer.

Notas: a) Por la misma razón expuesta en la nota *a)* de la inscripción primera del presente grupo, este capitel debió de tallarse a partir del año 357 h.[7] — *b)* La frase بركة من الله تامّة es característica de un lote de piezas, al que pertenece un capitel, también de orden compuesto, que se halló a finales del pasado siglo en la casa propiedad, por entonces, del Barón de San Calixto y hoy Convento de Religiosas Adoratrices, sita en la Plaza del Vizconde de Miranda, de Córdoba, que ostentaba el rótulo siguiente[8]:

بسم اللّه بركة من اللّه تا || مّة وعافية شاملة وعزّ دا||ئم وسرور متّصل للامام || عبد اللّه الحكم المستنصر | باللّه امير المؤمنين اطال || اللّه بقاءه ممّا امر بعمله فتمّ بعون | اللّه على يدى شكر الفتى الكابر || فى سنة اربعى وستّين وثلث مائة

El epígrafe es idéntico al anterior hasta la frase ممّا امر بعمله inclusive; pero luego añade: *y se terminó, con el auxilio de Dios, bajo la dirección de Šakar «al-fatà al-kābir», en el año trescientos sesenta y cuatro (364 h. = 974/5 J. C.),* que es la fecha



7 Cfr. mi estudio *Capiteles epigrafiados del Alcázar de Córdoba,* p. 28.

8 Amador de los Ríos, apud. *R. de A. B. y M.*, 1889, p. 1.

que corresponde al grupo antes citado y, por tanto, a todas las piezas que, como el presente capitel, lo integran.

5ª Grabada en un capitel, también de orden corintio, señalado con el nº 4.509:

بسم اللّه] بركة || من اللّه تامّة | وعافية شاملة || وعزّ دائم وسر | ور
متّصل للامام || عبد اللّه الحكم | المستنصر باللّه || ام[ير المؤمنين

No necesito traducirla por ser igual a la precedente; pero llega sólo al título califal *Amīr al-mu'minīn*. Para la fecha, vale el razonamiento expuesto en la anterior.

6ª Se conserva en un reducido pedazo de ábaco, número 4.518:

بسم اللّه بر]كة من [اللّه] .....
..... ستّين و ثلث[مائة

En el nombre de Dios: la bendición de Dios.....
..... trescientos sesenta.....

Su data está comprendida entre el año 360 y el 366, en que muere al-Ḥakam II.

7ª Grafiada en la voluta nº 4.512:

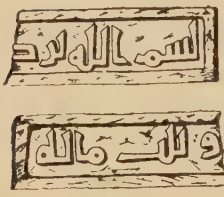
..... اللّ]ه الحكم | المستنص[ر
باللّه .....

..... siervo de Dios al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh.....

Nota: Fué labrada con posterioridad al año 356 h., puesto que el *laqab* se halla escrito después del nombre del Califa.

Y, por último, la 8ª, léese en la voluta de un capitel corin-

tio (nº 4.515), escrita con caracteres muy elegantes, como pertenecientes a los postreros días de este período:



بسم اللّه بركة من اللّه .....
..... وثلثمائة .

En el nombre de Dios: la bendición de Dios.....
..... trescientos.....

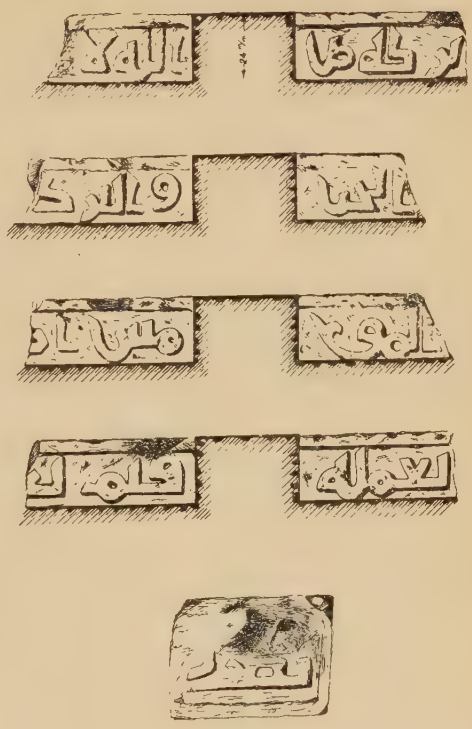
Queda así reseñado el material epigráfico, correspondiente a capiteles, que existe hasta el presente en el Museo de Madīnat al-Zahrā'. Algunas conclusiones, obtenidas en su estudio, servirán, en trabajos sucesivos, para precisar el origen de otros capiteles que hoy se encuentran bastante alejados de sus primitivos lugares. — MANUEL OCAÑA JIMÉNEZ.

CAPITELES EPIGRAFIADOS DEL BAÑO DEL ALBAICÍN EN GRANADA

En el pasado año fueron adquiridos para el Museo de la Alhambra cuatro capiteles procedentes de este conocidísimo baño granadino. Todos son de tipo califal y presentan las mutilaciones características de piezas que han sido aprovechadas en construcción distinta de aquella para la que fueron fabricadas. A dos de ellos corresponden las inscripciones que estudio en la presente nota.

1. Capitel de orden compuesto, en estado de conservación deficiente. Por su decorado denota claramente haber sido tallado durante el período de al-Ḥakam II. Conserva los siguientes restos de grafía cúfica, pertenecientes a un tipo de rótulo desconocido para mí:

..... بركة من || اللّه لا ..... | ..... الحرّ || والبرد ..... [امير]
المؤ||منين اط[ال اللّه بقآءه | ممّا امر] بعمله || فتم بعـ[ون اللّه .....



..... la bendición de Dios..... ..... el calor y el frío (?) ..... Príncipe de los Creyentes (alargue Dios su permanencia). [Esto es] de lo que mandó hacer y se terminó con el auxilio de Dios.....

Y en la cartela:

عم]ل نصر *Obra de Naṣar.*

2. Capitel de orden corintio, despojado de su zona baja de hojas de acanto. Los restos de inscripción que ostenta son algo más elocuentes que los del anterior y dicen:

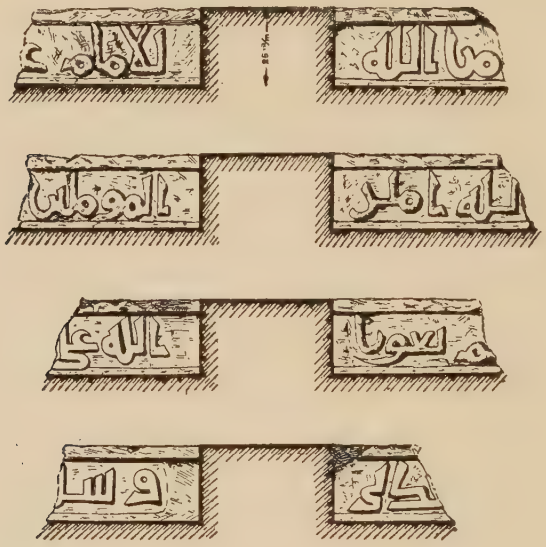
[بسم اللّه بركة] من اللّه || للامام ع[بد اللّه الحكم | المستنصر با]للّه
امير || المؤمنين [اطال اللّه بقآءه | ممّا امر بعمله فت]مّ بعون || اللّه على
[يدى] ..... | ..... سنة احدى || وستّ[ين وثلث مائة]

En el nombre de Dios: la bendición de Dios para el Imām, siervo de Dios, al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh, Príncipe de los Creyentes (alargue Dios su permanencia). Esto es de lo que mandó hacer y se terminó con el auxilio de Dios bajo la dirección de..... el año trescientos sesenta y uno (361 h. = 971/2 J. C.).

Notas: a) Fué leída por el señor Almagro Cárdenas y la recogió D. Manuel Gómez-Moreno en su *Guía de Granada* [9];

[9] P. 484.

pero el señor Almagro, sin darse cuenta, posiblemente, de que al capitel le faltaban las volutas y, por tanto, fragmentos de inscripción, unió directamente los restos de escritura del frente primero con los del segundo, resultando así su *Iman Abd Allah, emir de los Creyentes*. El ع visible que seguía a la palabra *Imām* era, en efecto, el comienzo de عبد (*ʿAbd* o siervo); pero el *Allāh* por él leído era el fin de la frase *al-Mustanṣir bi-llāh*. — *b)* Es



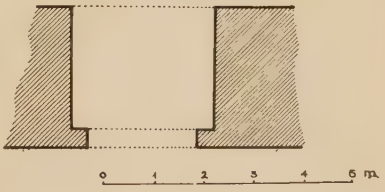
idéntica, no sólo en redacción y data, sino hasta en la forma en que ha sido distribuída a lo largo de la cinta del ábaco, a la inscripción tercera, período de al-Ḥakam, de Madīnat al-Zahrā' que he publicado más adelante; coincidencia ésta que afirma de un modo categórico que el capitel aquí estudiado fué traído de aquella residencia, como posiblemente todos los que existían en el baño del Albaicín. — MANUEL OCAÑA JIMÉNEZ.

LA MUELA DE ÁGREDA (SORIA)

En una de las primeras páginas de esta *Crónica*[10] el Sr. Iñiguez dió noticia de una puerta musulmana que da entrada al castillo de la Muela, en Ágreda (Soria). Posteriormente, el Sr. Gaya Nuño ha estudiado más al pormenor los restos de fortificación de dicha villa[11].

La muralla árabe arrancaba del extremo S. del castillo de la Muela, situado en lo alto de un cerro. Se conserva en buen estado un lienzo de esa muralla — entre el castillo y un primer postigo — aparejado por hiladas de desigual altura y buenos sillares; algunas, con aparejo atizonado, de piedra.

En un muro del N. queda una puerta con arco de herradura, tapiada hoy por estar aprovechada para trasera de la ermita de la Virgen del Barrio. La herradura es poco pronunciada e irregular el dovelaje; el despiezo parece radial, y en la parte de hombros enjarja tosca y rudamente con los sillares laterales. El aparejo de lo poco que queda visible del lienzo de esta puerta, soterrada hasta los salmeres del arco, es atizonado.



Ágreda (Soria). — Planta de la puerta de la muralla.

Plano de Gaya.

Otro lienzo de muralla de poca longitud, que sigue el pronunciado declive del terreno, ligaba esa puerta con otra, hoy exenta y no mal conservada[12], llamada del Barrio. Compónese de un arco de herradura, que abre a un tramo de 2,50 metros de longitud, cubierto con bóveda de medio cañón sobre impos-

[10] *Arcos musulmanes poco conocidos,* apud *Crónica arqueológica de la España musulmana,* I (AL-ANDALUS, II [1934], p. 341, lám. 3ª).

[11] Juan Antonio Gaya Nuño, *La Muela de Ágreda: Restos de la Almedina fortificada y de la Aljama hebrea,* apud *Boletín de la Academia de la Historia,* CVI [1935], pp. 271-285.

[12] Ésta es la reproducida en la *Crónica,* I, lám. 3ª

tas sencillas y con los arranques volados respecto a los muros. Dicho arco, cuya curva excede del semicírculo en un cuarto del radio, es de sillares largos de piedra toba (0,84 y 0,90 metros de longitud por 0,47, 0,30 y aun 0,10 de anchura), estando enjarjadas seis hiladas horizontales y siendo perfectamente radial el despiezo de las dovelas que van encima. La distancia entre ambas es igual al diámetro del arco. Consérvanse los tejuelos o gorroneras en que giraban las hojas de la puerta.

Sobre este arco aparece otro, tosco y muy irregular, de mampostería, arranque de la bóveda de medio cañón del paso. Esta misma disposición — que la bóveda arranque del paramento exterior de la puerta — recuerda el Sr. Gaya que se da en la puerta Nueva o de los Pesos (siglo XI) de Granada; en el arco derribado (hoy en reconstrucción) de Granada, en la Alcazaba de Málaga, y en la *Bāb al-Baḥr* o puerta Sarracena (hacia 1100) de Bujía. También se repite en una torre albarrana del castillo de Tarifa (Cádiz), obra probablemente cristiana.

Sigue a esta puerta del Barrio un lienzo de muralla de nueve metros, posterior a los restos citados, y, a continuación, dos trozos de muralla, contemporáneos de aquélla, con aparejo de hiladas de sillares estrechos y largos, alternando con otros atizonados.

Cerca de la puerta del Barrio, y desde el sitio en que el recinto toma la dirección Sur, ya no aparecen más trozos musulmanes. Tampoco se ha conservado ninguno en el trayecto que va desde el castillo al río Queiles.

Hasta hace poco tiempo una calle, cerca de la muralla musulmana, conservó el nombre de «calle de la Mezquita».

Como Alfonso I el Batallador se apoderó de Ágreda en fecha cercana a la conquista de Tarazona, hacia 1118, los restos de fortificación descritos han de ser anteriores a ese año. La puerta del Barrio, por el despiezo de su arco y la disposición de su bóveda que arranca del arco exterior, puede fecharse en el siglo XI. — T.

REPARACIÓN DE LA TECHUMBRE DE LA MEZQUITA DE CÓRDOBA, EN EL SIGLO XIII

La historia de la mezquita de Córdoba desde su consagración como iglesia cristiana en el año 1236, fecha de la conquista de la ciudad por San Fernando, está por hacer.

Todos los que se han ocupado del santuario supusieron, siguiendo al magistral Gómez Bravo, que su techumbre de vigas de madera y tableros horizontales ricamente decorados (obra, probablemente, de la segunda mitad del siglo X y de la que se conservan importantes restos fuera de su lugar primitivo) subsistió hasta que, por amenazar parcialmente ruina, fué sustituída, entre 1713 y 1723, por un abovedamiento general, hecho de cañizo y yeso, según la moda de la época[13].

Pero, en el transcurso de esos setecientos años bien cumplidos, la techumbre califal debió de ser objeto de numerosas reparaciones, pues estaba labrada en un material, como es la madera, de poca duración cuando, descuidadas las cubiertas de teja, se producen goteras y recalos. A principios, pues, del siglo XVIII, la techumbre del siglo X no debía de conservarse en su integridad.

Una carta de Alfonso X, fechada el 20 de julio de 1261,

[13] Dice Gómez Bravo en su *Catálogo de los Obispos de Córdoba*, tomo II, p. 757, con relación al año 1713: «Pero la obra más grande fueron las bóvedas de las naves de la Iglesia. Ésta se había conservado en su antigüedad de techos, que ya por partes amenazaba ruina; porque con la humedad las cabezas de los maderos de alerce, que entraban en los muros y arcos, se habían corrompido y fué necesario reparar la nave del Punto. Hallábase obrero de la fábrica el doctor D. Gerónimo del Valle y Ledesma y determinó que dicha nave se hiciera de bóvedas, con que tendría mayor hermosura y claridad. La obra pareció tan bien a todos, que muchos Prevendados se hicieron cargo de embovedar a su costa algunas naves; otros ofrecieron ayudar, para que se hiciesen en todas; y así insensiblemente se emprendió una obra muy costosa y se continuó hasta el año de mil setecientos veinte y tres, en que se concluyó con la hermosura y claridad que hoy está.» Félix Hernández, *Arte Musulmán: La techumbre de la Gran Mezquita de Córdoba*, apud *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 1928, p. 200. — Bastantes de las falsas bóvedas del siglo XVIII fueron derribadas hace años por el arquitecto D. Ricardo Velázquez y sustituídas en parte por techumbres planas, imitadas de las del siglo X.

que publica el Sr. Ballesteros[14], viene a confirmarlo. En ella dispone el Rey Sabio que todas las iglesias del obispado contribuyan a reparar lo *mucho dannado en la madera et que era de adobar en muchas guisas* en la iglesia de Santa María de Córdoba[15], *ca si non serie mengua en se podrer tan noble Eglesia.*

Conviene hacer resaltar, tanto el dato de la reparación de la techumbre, podrida en parte en el tercer cuarto del siglo XIII, veinticinco años después de la conquista, como el interés mostrado entonces por el Rey en la conservación del monumento.

La carta, guardada en el archivo de la catedral de Córdoba[16], dice así:

Sepan cuantos esta carta uieren como nos don Alfonso por la gracia de Dios Rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murçia, de Jahen et del Algarue. Por que nos dixo don ferrando obispo de Cordoua et nos enviaron dezir el Cabildo dessa misma Eglesia, Et los freyres predicadores, et los frayres menores, et los Alcaldes et omes bonos dela villa, que en la eglesia de santa maria sobredicha auie y mucho dannado en la madera et que era de adobar en muchas guisas, et que auie mester que pusiessemos y algun recabdo, en guisa que se non pudriessen, ca si non serie mengua en se podrer tan noble Eglesia. Et porque nos rogaron, et nos pidieron merced el Obispo et el Cabildo, que quisiessemos que ouiesse un dezmero de cada Eglesia de todo el Obispado pora las lauores dela Eglesia sobredicha, et con esto aurie alguna ayuda para mantener la, Nos por facer les bien et merced, tenemos lo por bien, onde mandamos que ayan de todas la seglesias del obispado de Cordoua pora la lauor de la Eglesia sobredicha sennos dezmeros que non sean delos meiores, sacados los dos, que sea el tercero, et este qual, tomen pora siempre, assi dela nuestra parte commo delas otras partes. Et mandamos a

[14] Antonio Ballesteros Beretta, *Itinerario de Alfonso X, rey de Castilla,* apud *Boletín de la Academia de la Historia,* CVII [1935], p. 48 y n. 1.

[15] Al ser conquistada Córdoba por San Fernando, la Mezquita fué consagrada como Catedral, bajo la advocación de la Asunción de la Virgen, y se le dió el nombre de Santa María la Mayor.

[16] Tumbo, f° XII v.

todos los terceros clérigos et legos del Obispado sobredicho et a aquellos que ouieren de recabdar las nuestras tercias, que dexen tomar este dezmero sobredicho a aquellos que ouieren de ueer la lauor de la Eglesia sobredicha, Et deffendemos que nenguno non sea osado de gel embargar nin de gel contrallar nin gel los parar mal, ca qual quier quelo fiziesse aurie nuestra yra et pechar nos en coto mill morauedis et a ellos todo el danno doblado, Et por que esto sea firme et estable mandamos seellar esta carta con nuestro seelo de Plomo. ffecha la carta en Seuilla por nuestro mandado, miércoles veynte dias andados del mes de julio ena (sic) *era de mill et docientos et nouaenta et nueue annos. Yo Johan pérez de Cibdat, la escreui por mandado de Millán Pérez de Aellón la escriuió en el anno dezeno que el Rey don Alfonso Regnó.*

Aún hay otro privilegio de Alfonso X, fechado el 13 diciembre 1263, que confirma la preocupación del monarca por que la mezquita de Córdoba se mantuviese en buen estado. Dice así:

Por grand sabor que auemos que la noble Eglesia de sancta maria de esta cibdad de Cordoua sea mas guardada et que no pueda caer nin destruir se ninguna cosa della, Tenemos por bien et mandamos que todos quantos moros anaiares et albanes et serradores fueren en Córdoba que labren cada uno dellos dos dias cada anno enla lauor desta eglesia sobredicha, Et qual quier moro que se quisiesse escusar desto, Mandamos alos alcalles et al alguacil quel pendren et que gelo fagan fazer. Et non fagan ende al, sinon a ellos nos tornariamos, por bien que en estos dos dias que aquellos que touieren la labor desta eglesia queles den a comer[17].

Albañiles y carpinteros moros siguieron, pues, trabajando en la mezquita durante la segunda mitad del siglo XIII. — T.

[17] Antonio Ballesteros Beretta, *Itinerario de Alfonso X, rey de Castilla*, apud *Boletín de la Academia de la Historia*, CVII [1935], pp. 391-392 y n. 1 de esta última. El documento se guarda en el archivo de la catedral de Córdoba, *Libro de las Tablas*, f° XVI v. Por carta de Alfonso X, fechada en Sevilla el 8 de diciembre del mismo año de 1263, se concede que cada moro sirviente trabaje dos días al año en la Iglesia de Córdoba (Colección Fernández Guerra, leg. XVIII, f° 150 v. Academia de la Historia).

INSCRIPCIONES ÁRABES DE LA ALHAMBRA Y DEL GENERALIFE

En los años 1859-60 publicó Emilio Lafuente y Alcántara su obra fundamental[18], basada sobre los trabajos de Alonso del Castillo[19], Dernburg[20], Pascual de Gayangos, Owen Jones[21], Lozano[22], Echevarría[23], Casiri y Shakespeare[24], especialmente los tres primeros. Es una obra sólida y demuestra bien el carácter científico y concienzudo de su autor[25]. En el año 1879, el futuro catedrático de árabe en la Universidad de Granada, Antonio Almagro Cárdenas, publicó, a expensas del Municipio y con la recomendación de sus maestros, D. Leopoldo Eguílaz Yanguas y D. Francisco Javier Simonet, su presuntuoso libro[26], con el cual debió corregirse y completarse la obra de Lafuente, ya agotada.

En su recomendación dice Eguílaz que Lafuente «con algunas ligeras variantes calcó su versión sobre la atildada del alemán Dernburg»[27], y recomienda calurosamente que se publique el libro del «joven arabista» Almagro Cárdenas. Simonet también lo recomienda, asegurándonos que «ha examinado con detenimiento el manuscrito»[28].

Al analizar el libro así publicado, se echa de ver con facili-

18 *Inscripciones árabes de Granada*, Madrid.

19 Manuscrito a la sazón en poder del Sr. D. Serafín Estébanez Calderón, ahora en la Biblioteca Nacional, marca T 257.

20 Apéndice a la obra titulada *Essai sur l'architecture des arabes et des maures en Espagne, en Sicile et en Barbarie*, por M. Girault de Prangey, París, 1841.

21 *Plans, elevations, sections and details of the Alhambra*, Londres, 1842.

22 *Antigüedades árabes de España*, Madrid, 1804.

23 *Paseos por Granada*, Madrid, 1764. Henry Swinburne, en sus *Travels through Spain, in the years 1775 and 1776*, traduce las versiones del P. Echevarría.

24 Reproduce las versiones de Castillo en un apéndice a la introducción histórica de la obra titulada *Arabian antiquities of Spain*, por James Cavanagh Murphy, Londres, 1813-16.

25 Como lo reconoce también Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leyde-Paris, 1931, p. XIII.

26 *Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada*, Granada.

27 Almagro, p. VII.

28 *Ibid.*, p. IX.

dad que casi lo único bueno que hay en él es lo de Lafuente, cuyas traducciones parafrasea Almagro, a veces de una manera incomprensible. Cuando se aparta de él o da informes nuevos, demuestra su escasísimo conocimiento de la lengua clásica y su total ignorancia de la métrica árabe, así como un extraordinario aplomo, cuando nos asegura que quiere «corregir las inscripciones que habían sido mal traducidas». Por cierto, que no hace gran favor a sus maestros cuando dice: «Empresa era ésta muy superior a mis débiles fuerzas, que sólo he podido llevar a cabo con la cariñosa protección de algunos de mis queridos maestros»[29]. Pero es probable que los maestros arriba citados recomendaran la publicación sin haber examinado bien el manuscrito. El libro, en muchos pasajes, casi puede compararse con la llamada traducción del Alcorán hecha en Cluny en 1143.

Entre los pocos aciertos de Almagro figura el de haberse procurado la ayuda (a la cual los debe) de un letrado marroquí, ignorante de la métrica árabe — a juzgar por las observaciones que dejó en las márgenes de un ejemplar del libro de Lafuente que ahora se conserva en la biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes de Granada —, pero que conocía bien el Alcorán, y por eso pudo observar que la inscripción del Oratorio estaba tomada de la *sūra* II. Lo mismo hay que suponer en cuanto a la larga inscripción de la Sala de Comares, que casi no se puede ver y está en parte completamente borrada. Si Almagro hubiese podido hacer estos descubrimientos sin ayuda, no habría cometido años más tarde disparates en inscripciones donde era mucho más fácil acertar [30].

[29] Almagro, p. IV. Sorprende ver en las notas grafías medievales, como Guelil, Beidab, Zamkascer (p. 160), en vez de Ŷalāl, Bayḍāwī, Zamajšarī, o *rambl* en vez de *ramal;* referencias erróneas al número de las *sūras* y de los versículos del Alcorán; faltas de ortografía como «parese» o «Gallangos»; evidencias de su incapacidad para copiar correctamente y de su poca memoria. Pero no se le puede negar mucho entusiasmo y amor por la patria chica.

[30] Según lo demostró M. Gaspar Remiro en la *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, Granada, I [1911], 48-52. Sorprende que en su *Museo granadino de Antigüedades árabes*, Granada, 1886-1893 (acabado «en fecha memorable, y a 2 de enero de 1893»), Almagro repita con frecuencia

Durante mi reciente y amenísima visita a la Escuela de Estudios Árabes en la Casa del Chapiz, he tenido ocasión de cotejar la mayor parte de las inscripciones arabes de la Alhambra y del Generalife, pudiendo corregir algunas, añadir unas pocas inéditas y ofrecer algunas conjeturas nuevas que doy a continuación [31].

Torre de Machuca.

En la pared exterior hay trozos de inscripciones, como و طول الامال y otras semejantes. En el interior, en cúfico: العزة لله البقاء لله وحده — وحده.

En cursivo, metro *kāmil maŷzū'*:

يا ثقتى يا املى ✲ انت الرجا انت الولى
انت المجيب لمن دعا ✲ اختم بخير عملى [32]

En un nicho recientemente descubierto en el Mexuar se halla un fragmento de inscripción en colores, dividida en tres fajas. La de arriba contiene un trozo de la *sūra* XLVIII, 27:

لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد

La de abajo es un trozo de la *sūra* VI, 59:

و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو و يعلم ما

La del centro, en grandes caracteres blancos, queda por identificar. Todas están bastante mal trazadas.

errores tan elementales como العزة الدائم, para no hablar de otros. Esta última obra tiene el mérito de contener muchas fotografías, hoy de gran valor histórico. En su parte narrativa copia, a veces *in extenso*, el libro de D. José y D. Manuel Oliver Hurtado, *Granada y sus monumentos arabes*, Málaga, 1875.

31 Mi amigo O. J. Tuulio (Tallgren) publicó algunas observaciones en *Ephémérides orientales*, Leipzig, nº 40, octubre de 1929, pp. 1-9: *Zu den Prachtinschriften der Alhambra.*

32 Otras variantes: Lafuente, p. 171; Almagro, p. 138. — Corríjase en Lafuente, Almagro y Amador de los Ríos (*Inscripciones árabes de Sevilla*) عملى en vez de العملى. En Almagro, *Museo granadino*, p. 143, hay que leer como el primer hemistiquio (*tú respondes a quien te reza*), en vez de انت المجيب لمر عليك (*tú que siempre acoges cariñoso al que acude a ti*).

Granada. — Museo de la Alhambra. Capiteles procedentes del Baño del Albaicín.
(Segunda mitad del siglo X.)

Como dice bien Lafuente, la inscripción no está muy clara, a causa de sus adornos. Después de examinarla con gemelos, creo que debe leerse يحسد *(envidia)* en vez de يحسب *(espera)* en el primer verso. También me parece bastante segura la lectura لفتحي يطرق en el segundo.

Traducción: *Mi posición es la de la corona (del reino) y mi puerta es una bifurcación de caminos. * El Oriente envidia al Occidente por mi causa. * Al-Ganī bi-llāhi me encomendó que * abra el camino a la victoria que marcha*[35] *hacia la victoria; * así es que estoy esperando su aparición, * de la misma manera que los horizontes introducen al alba. * ¡Que Dios le conceda que sus obras sean hermosas, como * son hermosos su aspecto y su carácter!*

Sala de Comares.

Lafuente, p. 104, inscr. 55: léase العظمة en vez de العظيمة. Igualmente, en p. 110, inscr. 63; p. 185, inscr. 18. La misma inscripción se encuentra en la Torre de la Cautiva. — P. 104, inscr. 56, léase كلمات en vez de كايات (?). — En la p. 106, inscr. 57, corríjase ربّى en vez de ذى. — P. 107, inscr. 59, léase رقمت en vez de دقت. — P. 115, inscr. 80, léase لا اله en vez de لا اللّه; inscr. 81, léase وجب احسانه, *debe respetársele*[36].

P. 112, inscr. 74. Dice Lafuente: «En las paredes de la sala, por encima de los arcos de las alcobas, en grandes medallones y en caracteres cúficos, hay una inscripción cuya primera mitad no hemos podido descifrar, por la altura a que se encuentra y por su complicada forma. La segunda mitad dice فان الفاتحي اللّه, *porque Dios es el que todo lo facilita.*» Almagro, p. 58, dice que la inscripción «es dificultosísima de leer y traducir», cita a Lafuente y concluye: «Por nuestra parte hemos conseguido

[35] Véase Dozy, *s. v.* Bien dicen José y Manuel Oliver Hurtado, *op. cit.*, página 240, que alude este verso «a la faz del Sultán».

[36] Ésta y la 82 aparecen en los nichos del Generalife; cfr. *infra*.

leerla y traducirla por completo, según ven nuestros lectores.» Su lectura y traducción son las siguientes:

الشر يحبر فارا القابحى اللّه

El mal se toma en cuenta, pues ciertamente ve Dios las iniquidades.

Creo que esta inscripción es idéntica a la que se halla repetida cuatro veces en los tarjetones de los lados del recuadro en la Torre de la Cautiva. Dice así: ءابْشر بخير فان الفاتحى اللّه y parece significar: *Regocíjate en el bien, porque ciertamente Dios ayuda.* Almagro, p. 150, traduce: *Una buena nueva os traigo: Que las armas de Dios han alcanzado victoria,* sin haber notado la coincidencia.

Es muy meritorio que Almagro haya llamado la atención so-

Granada. — Alhambra. Paño de la cúpula de madera del Salón de Comares, con la representación de los siete cielos superpuestos.

bre la inscripción nº 79 (p. 53): «Bajo la gran cúpula de madera que cubre la sala, se encuentra la inscripción que sigue, tomada del Koran y escrita con caracteres blancos que resaltan sobre el fondo oscuro de la tabla, de la cual no tenemos noticia que se haya ocupado nadie, por no haberla alcanzado a divisar a causa de su grande elevación.» En la nota nos informa que se trata de la *sūra* «llamada El Molku (el Reino), 63ª del Koran; fué escrita en la Meca y contiene treinta versos». Información correcta, excepto en cuanto al número de la *sūra,* que es LXVII. Dudo que la inscripción se haya encontrado entonces en estado mejor que el actual. Es posible que una vista de águila haya podido distinguir unos grupos de palabras y darse cuenta de que se trataba de una *sūra,* pero ciertamente no fué Almagro quien hizo el descubrimiento, porque no habría podido equivocarse en un detalle tan sencillo como es el número que a dicha *sūra* corresponde.

Después de haber examinado con gemelos el estado actual de la inscripción, puedo hacer constar lo siguiente: La *sūra* entera está distribuída en un perfecto rectángulo sobre tablas de madera, tres largas y una corta (aproximadamente la cuarta parte de las largas) en cada lado. El principio, ahora completamente borrado, se encontraba en el lado norte, hasta el versículo 6°. Desde allí sigue la inscripción por el lado occidental. Con prismáticos se pueden distinguir las palabras للذين كفروا بربّهم عذاب جهنم (6); luego parte del versículo 8°:

كلّما القى فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير ✲

El resto está borrado. Por el lado sur empieza la inscripción con el fin del versículo 15°: و اليه النشور, pudiéndose distinguir bastante bien con prismáticos el versículo 16° y parte del 17°, desde ا امنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هى تمور ام امنتم من فى السماء ان يرسل عليكم حاصبا (17)

Lo demás está casi perdido. En el lugar donde se encontraban las palabras لكم السمع و الابصار del versículo 23°, un restaurador ignorante ha pintado algunos garabatos. En el lado oriental sigue el versículo 23°: و الافئدة قليلا ما تشكرون. Con

prismáticos se pueden distinguir los versículos 24° y 30°. Sigue un pequeño vacío donde quizá se leía:

صدق اللّٰه العظيم و رسوله النبى الكريم

Esta inscripción da la clave de la idea que tuvo el arquitecto al construir esta magnífica Sala del Trono, decididamente la más majestuosa de todas las salas del Palacio. Allāh Omnipotente, Creador de los cielos y de la tierra, es el Único Poseedor del Poder. El techo representa los siete cielos superpuestos. Si el que mira eleva los ojos, puede cerciorarse de que en la obra no hay abertura. El cielo más bajo está adornado de antorchas colocadas allí para que los ángeles apedreen con ellas a los demonios que se acercan para oír lo que pasa en el consejo más secreto. El sulṭān Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf I representa el poder de Dios en la tierra. Desde este punto de vista debería valorarse y analizarse el espléndido adorno del techo. También deberían corregirse las malas restauraciones sobre las que ha llamado la atención Gaspar Remiro en su citado trabajo, páginas 156-159.

Patio de los arrayanes o de Comares.

Lafuente, p. 92, inscr. 16, léase: السعد و التوفيق نعم الرفيق, *la felicidad y la ayuda de Dios: ¡qué compañeros tan excelentes!* Corríjase también en todos los casos اللّٰه عدّة en vez de عيذة (Almagro: عذة). No es extraño que Lafuente haya podido equivocarse en la inscripción cúfica, pero no tiene disculpa Almagro cuando copia el mismo error en p. 151, inscr. 218 (de la Torre de la Cautiva), escrita en cursivo. En p. 41 copia el mismo error y traduce: *La felicidad y prosperidad son gracias del sustentador de las criaturas* [37]. Asimismo copia los errores de Lafuente en pp. 106 y 107, mencionados antes, en la Sala de Comares, con lo que queda comprobado que no se había tomado la molestia de cotejar las inscripciones *in situ*.

[37] Amador de los Ríos en sus *Inscripciones Árabes de Sevilla*, Madrid 1875, repite los mismos errrores: عيذة (p. 158), الرفاق, التوفاق (p. 156), así como العزة الدائم, y otros, probablemente bajo la misma influencia.

Patio de los leones (fuente).

Lafuente, p. 121:

Verso 4º, segundo hemistiquio, léase غدا en vez de عدا.

Verso 6º, primer hemistiquio, corríjase يجرى[38]; en el segundo hemistiquio quizá deba leerse بدّت *(esparció)* en vez de مدّت.

Verso 12º, segundo hemistiquio, léase تجدّد اعيادًا و تبلى اعاديا *(¡ojalá puedas «renovar» tus fiestas y «arruinar» a tus enemigos!)*.

Peinador de la Reina.

(Torre de Abū-l-Haŷŷāŷ.)

En torno a la puerta de entrada de abajo se lee[39]:

..... الباسل ابى عبد اللّه الغنى بـاللّه | ابن مولانا امير المسلمين السلطان الجليل الملك الاصيل ذو المحامد و المناقب و العطايا الجزيلة و المواهب الحامى الدمّار | القامع اعدا اللّه الكفار ابى الحجاج بن مولانا السلطان المع[ظم؟]

Encima de la inscripción tallada en el friso de madera[40], parece que hay éstas, en cúfico: العز, اليمن الدائم, و لا غالب الا اللّه القائم. En las estrellitas, además de lo citado por Almagro, p. 128, inscr. 179: النصر من عند اللّه.

En la gran sala rectangular de arriba, en cada uno de los

38 Esta corrección y la precedente aparecen en el margen del ejemplar de Lafuente antes citado, de letra del marroquí, con otras dos erróneas (النواعيا en vez de النواحيا, en el segundo hemistiquio del segundo verso; y غضّ en vez de غيّض, en el segundo hemistiquio del verso 7º). Todas las adoptó Almagro, sin comprobar su exactitud.

39 Almagro, p. 127, la cita con sus errores habituales.

40 Citada correctamente, por ser *sūra* XLVIII, 1-3, en Almagro, p. 127. En la inscripción 183, p. 128, léase فزد, en vez de فردّ.

cuatro lados, se lee el siguiente pasaje de la *sūra* XLVIII, 1-4 (bastante deteriorado):

انا فتحنا لک فتحا مبينا ✲ ليغفر لک اللّٰه ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر
و يتمّ نعمته عليک و يهديک صراطا مستقيما ✲ ينصرک اللّٰه نصرا عزيزا ✲ هو
الذى انزل السکينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانًا معَ ايمانهم

En los azulejos, abajo: العز القائم و اليمن الدائم.

Baños.

El poema que rodea el nicho, donde probablemente había dos pequeños leones, de cuyas bocas salían respectivamente chorros de agua fría y caliente, se puede leer completo así[41], metro *sarīᶜ*:

اعجب شيء حادث او قديم ✲ مرابض الاسد ببيت النعيم
من اسد قابله مثله ✲ قاما لدى المولى مقام الخديم
تقاسما وصفَيْ علاه فمن ✲ باس له حام وجود عميم
يفيض ذا عذبًا برودًا و ذا ✲ ضدّ له فهو يفيض الحميم
هذا و کم من عجب عاجب ✲ يسرّه سعد المقام الکريم
من کأبى الحجاج سلطاننا ✲ لا زال فى نصر و فتح عظيم

Traducción: *He aquí la cosa más admirable en la edad moderna y en la pasada: * guaridas de leones en una mansión deleitosa. * Leones iguales están uno frente a otro: * los dos, parados al lado del señor para servirle. * Entre ambos se reparten las dos cualidades de su nobleza: * la fuerza protectora (caliente) y la vasta generosidad (refrescante). * Por eso, éste derrama agua de un fresco agradable y aquél, * su antítesis, derrama agua caliente. * Así son, y ¡cuántas cosas maravillosas * alegran al que pasmado admira la felicidad de esta noble morada! * ¿Quién hay como nuestro sultán Abū-l-Haŷŷāŷ? * ¡Que nunca deje de ser favorecido con triunfo y grande victoria!*

41 Almagro, p. 122, lo cita con errores en el texto y una traducción errónea.

Fuente del jardín de Daraxa.

Alrededor de la taza superior, distribuídos sobre sesenta pétalos, están esculpidos diecinueve o veinte versos en metro *ramal*. De éstos, uno o dos enteros y la mitad de otro, que se encontraban sobre cinco pétalos y medio, y evidentemente contenían el nombre del loado, se hallan destruídos, probablemente por el continuo roce del agua[42]. Lafuente indica dos versos y medio como destruídos, sin haber hecho el cálculo que indicamos arriba[43].

Verso 2° Léase al final: المنتخب.

Verso 3° Segundo hemistiquio: بَرَدٍ اعظمه من عجب ✲ *(de hielo, ¡qué maravilla más grande!)*.

Verso 4° Segundo hemistiquio: لست عنك حينا بالمحتجب ✲ *(así es que a veces no me oculto de ti)*.

Verso 5° فكأنى و الذى حويته ✲ من معين الماء فى المنسكب *(parece como si yo y el agua pura y fluyente que contengo.....)*.

Verso 7° Primer hemistiquio: و اذا طفا الجَنَاف خلتنى *(cuando sobreviene la oscuridad, imaginarías que yo.....)*.

Verso 9° Perdido (uno o dos versos).

Verso 10° ..... ✲ من تفتّى[44] راكباً بالذهب *(quien cabalga orgulloso, adornado de oro)*.

Verso 11° حادثتنى السعود اعصرا ✲ للهمام الغالبىّ الذسب *(¡ojalá pueda la felicidad conversar conmigo durante siglos, en honor del valiente de la estirpe de al-Gālib [bi-llāhi]!)*.

[42] Véase, por ejemplo, la Pila de abluciones. — En la fuente se nota, además, una inclinación: el agua tiende a desbordar continuamente por un solo lado, precisamente donde la inscripción está por completo borrada.

[43] Los versos ocupan generalmente de tres pétalos a tres y medio. Pero apretándolos podrían caber en dos pétalos y cuarto, porque algunos hemistiquios ocupan solamente un pétalo o poco más. Al promedio de un verso por cada tres pétalos, saldría también el número total de veinte.

[44] Conjetural; quizá تهنّى o تمشّى.

Granada. — Generalife. Alacena en el pabellón del fondo del patio de la acequia. (Siglo XIV.)

Esta pila se encontraba en su tiempo en [al-Zahrā'?] y la hizo trasladar Bādīs b. Ḥabbūs al-Ṣinhāŷī a su castillo en la capital de Granada[50]. Pongo entre paréntesis los pasajes dudosos.

Lápida sepulcral de Yūsuf III.

Lafuente omite algunos versos que no pudo leer. Almagro llena los vacíos, valiéndose del texto de Castillo y, además, sin duda, de las notas del referido letrado marroquí. Pero las copió mal y no se tomó la molestia de cotejar el texto de Lafuente con el de la lápida. El marroquí corrigió en el segundo hemistiquio del verso 5° خانته en vez de حانته, en lo que no reparó Almagro. El verso siguiente, mutilado al principio, lo tomó del texto de Castillo, sin preocuparse del metro. El marroquí leyó, sin reparar tampoco en el metro:

فما على الدنيا و ان بقى اسمه ✲ على الرغم منها حيف عقّب مسماه

En el verso 9° corrigió el marroquí خلاله en vez de جلاله. El verso 11° aparece como una laguna en Lafuente; pero, como no hay tal, el marroquí copia allí el verso 12°. En el verso 17°, primer hemistiquio, copia Almagro hasta la falta de impresión de la nota de Lafuente, p. 163; en el segundo copia mal al marroquí:

فوا حسرتا للناصر الملك الرضى ✲ و آه على مولى قضى نحبه آه

En los versos 20° y 21°, donde la lápida está rota, pone Almagro lo de Castillo. En el verso 26° corrige el marroquí de nuevo خلاله en vez de جلاله, en lo que no repara Almagro. En lugar del verso 27° inventa el marroquí, y copia mal Almagro, el disparate:

اذا ابسط للعطر كفه تراه ✲ كالغيث المنحور لبسط عطاياه

[50] Después de haber redactado esta nota, el Sr. Ocaña Jiménez me llamó la atención sobre el apunte de Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 195, quien leyó bien el nombre de Bādīs, pero no lo que precede. Es más probable que la pila proceda de al-Zahrā' que no de Elvira.

donde el texto de la lápida dice con bastante claridad [51]:

اما كان للخطى و الخط كفه ✲ و قبض عنان او لبسط عطاياه

En el segundo hemistiquio del verso 28° leyó bien el marroquí:

فان خان عهدًا حادث الدهر وفّاه

pero Almagro copia el texto y la versión errónea de Castillo [52].

Lévi-Provençal, en su libro [53], dió un texto casi correcto, pero también se dejó seducir por sus predecesores en varias lecturas que no ofrecen sentido satisfactorio. Creo que habrá que corregir las siguientes:

En los versos 5° y 9° lo antes mencionado. El verso 6° está mutilado al principio. Castillo leyó عفاء, que cuadraría con el metro, pero que no sé qué podría significar aquí. En el segundo hemistiquio léase عفّت. El verso 12°, tal como se había copiado hasta ahora, no es inteligible. Hay que leer (con referencia a lo que precede):

فقد جفّ واديه و اخلف غيثه ✲ و خفّت غواديه و صوّح مرعاه

Se secó su río y falló su lluvia; fueron ligeras sus lluvias matutinas y se agostó su pasto,

es decir, que con su muerte se acabó su generosidad. En el segundo hemistiquio del verso siguiente hay que leer: اصمت حاديه, *enmudeció su camellero*. Al final del verso 22° léase سجاياه en vez de محاياه. En el verso 23° parece más probable انظار o انكار *(entre los agudos)*. En el verso 24° léase تبدو. El verso 26° queda ya corregido con lo que antes expuse. En el verso 27°

51 Castillo copió bien el texto, pero tradujo: *No menos era en el arte de escribir muy diestra su mano, e ansi mesmo era única su gracia y excelencia en detener un freno o alargarlo*, en vez de: *¿No era su mano igualmente diestra en asir la lanza, o en escribir con elegancia, o en manejar la rienda o en distribuir largamente sus dones?*

52 *E antes se dejará morir que faltar en su palabra*, en vez de: *Si un accidente fortuito de la suerte traicionó un pacto, él pagó la compensación.*

53 *Op. cit.*, pp. 172-173.

hay que leer مرهوب *(temido)*[54]. El segundo hemistiquio del verso 28° debe corregirse según lo arriba expuesto.

En la inscripción de la lápida sepulcral de Muḥammad I hay que corregir[55]: En el verso 7° جحفل لجب *(hueste ruidosa)*, en vez de حجفل لَجَب. En el verso 10° léase سياسته en vez de مسايسة. Es probable que haya que corregir يفترّ, como lo hace el editor, en vez de la lección يفتر del texto.

Torre de las Damas (Partal).

M. Gaspar Remiro fué el primero que leyó e interpretó correctamente las inscripciones de las dos tacas del arco de entrada a la sala, corrigiendo o desechando las disparatadas lecturas de Almagro Cárdenas[56]. Lo mismo hizo con las poesías que se encuentran en los cuadrados de las paredes. La primera, metro *raŷaz*[57], tan sólo necesita ahora dos correcciones menores: al final del primer verso debe leerse ضحا en lugar de صبحا, y, en el segundo, منه debe pasar al segundo hemistiquio[58]. La segunda pide algunas correcciones, con arreglo a su metro *(basīṭ)*, en los versos segundo y tercero. Además, la traducción debe hacerse en optativo. Propongo leer como sigue:

حييت يا منزلا طاف السرور به ✲ و السعد ساعدوه العز و الاملُ
و نال فيك المنى بابك واستقر ✲ تساير بالذى يرجوه يتصّلُ[59]
فليله فيك طيبا كله سحر ✲ و يومه بتوالى بِشْرِه جذِلُ
لا زال للملك يحميه و يظهره ✲ و العز يخدمه و الدهر و الدولُ

54 Cfr. Lafuente, pp. 205-206: ترهب, يرهب.

55 Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 146.

56 En sus trabajos antes citados, pp. 47-49. Se trata de citas del Alcorán, LVI, 67-68 y LXXXIII, 25-27.

57 Es la única vez que acierta Almagro, *Museo granadino*, p. 49, llamándolo *arrachez*. En cambio, dice que la segunda poesía es del metro *ṭawīl*.

58 El mismo poema aparece en las alcobas de la Torre de la Cautiva. Cp. Gaspar Remiro, *op. cit.*, pp. 154-156.

59 En todos los cuadrados se lee ترحوه بنصل; cabría quizá leer نرجوه, pero no me parece ofrecer un sentido coherente, aunque tampoco me satisface del todo la traducción que propongo.

*¡Salve, oh mansión! Que la alegría y la dicha revoloteen en torno a ti, * ayudadas por el poder y la esperanza. * Que tu puerta obtenga en ti sus deseos y que sea continuamente * acompañada por lo que él (=tu dueño) espera. * Que su noche sea en ti agradable, toda ella aurora, * y que su día sea risueño por la continuidad de la alegría en su rostro. * Que no deje de proteger y de hacer triunfar al reino, * y que el poder, la suerte y los cambios del destino estén a su servicio.*

Torre de la Cautiva.

De las observaciones de Gaspar Remiro[60], en su mayor parte muy acertadas, creo necesario corregir lo siguiente:

Verso 2° Traducción: *un alcázar que brilla con su luz ardiente.*

Verso 3° نوظرت, falta de impresión.

Verso 5° El metro exigiría la lectura و كفى بعزّ الدين.

Verso 7° غوث, falta de imprenta.

Verso 3° (p. 100): El segundo hemistiquio debe corregirse así: تزهى بحسن حُلاه زهوَ من انتشا *(se enorgullece con la hermosura de sus adornos como quien está ligeramente embriagado).*

Verso 5° La primera palabra del verso es امّا *(en cuanto a sus construcciones* [la lectura فرعى parece mejor], *consisten en varias piedras, y el arte con que están labradas fué observado como quiso = con todo esmero).*

Verso 7° Debe leerse con arreglo al metro *(kāmil):*

فيه حبينا كل خير سرّنا ✲ و به كفينا كل خطب ادهشا

Por él nos ha gustado todo bien que nos regocija y por él nos hemos defendido contra todo mal trance que nos sorprende.

Verso 8° El metro requiere سنىّ *(alta felicidad).*

Verso 1° (p. 103): Léase للمسالم.

60 En su trabajo antes citado, pp. 96-108; 154-156.

Verso 6° Léase مغصّن, مرصّعن y corríjase la traducción.
Verso 8° Hay que leer:

من خزرجٍ الفخر الاوُلى آثارهم ✲ فى الدين صادِعُه بنور يسطعُ

cuyas huellas se notan en la causa de la religión; su aurora (= de la gloria de la tribu de Jazraŷ) esparce luz.

Verso 1° (p. 105): El segundo hemistiquio debe leerse: فى الجوّ دبّره الامام الاشرف *(torre que el más noble «imām» ha construído en la atmósfera).*

Verso 3° En el segundo hemistiquio debe leerse: امَد البليغ, *los límites del elocuente.*
Verso 4° El sentido del primer hemistiquio parece claro: راقت مناظر كل شكل شكله *(el aspecto de cada especie [de adorno] ha superado [en belleza] su misma especie).*

En cuanto a una de las mal restauradas inscripciones[61], puede leerse con más precisión así *[kāmil]:*

حمد الالَه ربعة لذيذه ✲ فتعملنّ القول فى ترديده

quizá como proemio a la otra:

اللّه احمد فى عميم نواله ✲ حمداً يحق لعزّه و جلاله

Dios es el más digno de ser alabado por sus grandes dones, con una alabanza que es debida a su poder y excelencia,

así es que podría arriesgarse, con toda reserva, la interpretación aproximada: *¡Loor a Dios, puerta (arrabaa) de sus (= del dueño) delicias! Repite, pues, sin cesar: Dios, etc.*

Almagro, p. 149, inscr. 211: léase قوله الحق en vez de فولحى الحق.

[61] Gaspar Remiro, *loc. cit.*, pp. 155-156.

Oratorio del Partal.

Almagro cita casi todas las inscripciones. N° 196 (*Alcorán,* II, 239) carece a veces, de las palabras الوسطى و قوموا للّه قانتين. Parece que ésta fué la forma original de la inscripción, mutilada luego por los restauradores. Se conserva íntegra sobre el interior de la puerta de entrada.

De la inscripción 204 (*Alcorán,* II, 80-83), que Almagro completa, sólo puede leerse ahora:

بسم اللّه الرحمن الرحيم صلى اللّه على سيدنا و مولانا ..... كان
مشهودا (81) ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا (82) و قل ربى ادخلنى مدخل صدق .....(83)..... الباطل
كان زهوقا ✲ صدق اللّه العظيم و رسوله الكريم

Debajo de la bóveda, entre la misma y una serie de adornos de madera, donde se halla tallada la palabra اليمن en cúfico, se notan vestigios de una inscripción borrada, parecida a la de la *sūra* LXVII en el Salón de Comares.

La inscripción en el nicho [62]: اقبل على صلاتك.

Torre de las Infantas.

En la antesala se lee una inscripción, muy maltrecha por los restauradores. Empieza por el lado este:

نعم الخالق البارى وقل اعوذ برب الناس كلهم مرشدى حمدا و تقريحا
ربى وفّره للكرام هذا منظر حسن يسنى النفوس و قل

Sigue por el lado norte *(kāmil):*

يا داخلا باللّه قف و تأمّلى ✲ فى بهجة الحسن البديع الاكملى
سرّح بطرفك فى محاسن منزلى ✲ عبقت لنا نفحاتها كالمندلى
و اذا نظرت الى (الحقيقة قلت) ✲ الشر فى السكان لا فى المنزلى
و اذا نظرت فقل (باللّه يا قارى تبارك اللّه)

62 Corríjase así también Almagro, p. 36, inscr. 44.

El lado oeste es idéntico al lado este. El lado sur comienza: بوركت مذ دارى *(bendita seas, casa mía)*, y sigue el mismo texto que se halla al lado opuesto. Los pasajes entre paréntesis no son del todo inteligibles.

Traducción: *¡Qué excelente es el Creador, el Formador! Luego di: Me refugio en el Señor de todas las gentes, el que me dirige hacia el bien, alabándolo y excitándole: Señor mío, haz esta casa acogedora para los nobles. Este aspecto de hermosura eleva las almas. Luego di: ¡Oh tú, que entras! Por Dios, detente y considera * este esplendor de hermosura peregrina y perfecta. * Haz vagar tu mirada por las hermosuras de mi aposento, * cuyas exhalaciones nos impregnan como las de la madera de olor. * Si lo miras (bien, dirás): * Lo malo está en los habitantes, pero no en la habitación. Y si miras, di: (¡Por Dios, oh lector, bendito sea Dios!).*

Almagro copia y traduce, «no sin dificultad», así: *Loor al creador formador. Di: Me refugio en el Señor de todos los hombres del mal del envidioso y de ser molestado por las aves de mal agüero. Resplandezca aquí la faz de los buenos genios. Y di: Sed vosotros (oh buenos genios) luz de mi casa. Oh tú, que entras con Dios: Detente y considera el esplendor de la hermosura de esta nueva obra de novedad completa; considera bien lo que ves. Y vosotros (oh buenos genios), haced pacto con nosotros de cubrir como con un manto la hermosura de esta mansión, mientras yo contemplo su bella estructura. Y di: No se mezcle la desgracia con la alegría en esta mansión mientras yo la contemplo. Y di, ¡oh lector!: Nosotros pertenecemos a Dios y lo que en nosotros (hay) también (es) para Dios.*

Las inscripciones en el interior son más numerosas de las que cita Almagro; algunas están en parte en cúfico, y en parte en cursivo, como las corrientes: البقاء للّه, الملك الدائم للّه, الملك للّه, البركة, العز القائم للّه.

La inscripción 232 debe leerse:

انعمت يا ربى فزدْ ✲ فأنت خير مذ قُصِدْ

y traducirse: *Señor mío, nos has favorecido. Vuelve, pues, a hacerlo,* porque tú eres el mejor a quien podemos acudir.* La primera parte de la frase se encuentra repetida dos veces en los ángulos de la sala, para llenar el espacio libre.

La inscripción 236 es el conocido proverbio: من صبر ظفر, *el que tiene paciencia, vence.* Aunque está en cúfico, es difícil comprender la lectura y la traducción de Almagro: من صله صفر, *aquel que siempre se apartó del error.*

La inscripción 237 no es completamente ilegible. Algunos grupos de palabras se pueden leer muy bien:

..... بالمنى يظهر و اذا تجلى وجهه فى ..... كفانى ..... بالجلوس

مهلك و كبر ..... و اذا ظل عليهم من علق ..... احمد منذرا ..... بها

بدرا ..... لمما احذر عين .....

Generalife.

Lafuente, p. 189, inscr. 4, verso 2°: Corríjase محاسنه en vez de محاسن.

De los poemas escritos alrededor de los nichos (tacas) de la entrada, de los cuales dice Lafuente que «hoy día se hallan cubiertos de cal e ininteligibles», se puede leer ahora la parte no destruída.

En el nicho del lado izquierdo mirando hacia el jardín, metro *sarīᶜ*:

..... الاكبر ✲ اهنا باسماعيل واستبشر [؟]

قد اكرم الرحمان مثواك ان ✲ خدمت دار الملك الاطهر

فانت فى خدمته قائم ✲ بمرصد فى الجانب الايسر

كانما آنية الماء اذ ✲ تسرى [؟] .....

*..... el más grande, * alégrate con Ismāᶜīl y regocíjate a causa de él, * porque el Misericordioso honró tu estancia, * haciéndote prestar servicio en la casa del rey purísimo. * A su disposición estás parado * en el mirador del lado izquierdo. * Parece que los vasos de agua cuando * .....*

Sobre el nicho, en cúfico:

ادخل بحلم و انطق بعلم قليل الكلام تحرج بسلام

Entra con compostura, habla con ciencia, sé parco en el decir y sal en paz[63].

En el nicho del lado derecho[64]:

طاف بباب المجلس الاسعد ✲ لخدمة الحضرة بالمرصد
للّه ما احسنه قائما ✲ على يمين الملك الاوحد
كانما آنية الماء اذ ✲ تجلى به خود على مصعد
فاهنا باسماعيل فهو الذى ✲ اكرمك اللّه به و اسعد
دام به الاسلام فى عزة ✲ بساحة القدر[65] يد المسد [؟]

*Dió vueltas a la puerta del salón más feliz, * para servir a su majestad en el mirador. * Por Dios, ¡qué hermoso es, parado * a la derecha del rey incomparable! * Cuando los vasos de agua aparecen en él, * semejan doncellas subidas a lo alto. * Regocíjate con Ismāʿīl, porque él es * con quien Dios te honró y te hizo dichoso. * ¡Ojalá perdure con él la gloria del islam: * la mano de un defensor en una corte poderosa! (?).*

Sobre el nicho, en cúfico:

من حسن كلامه وجب اكرامه

A aquel cuyas palabras son bermosas debe respetársele.

* * *

Creo que sería ya ocasión de publicar una nueva edición de todas las inscripciones de la Alhambra, revisada y aumentada, con traducciones más precisas, y acompañada de láminas y dibujos. — A. R. Nykl.

63 Amador de los Ríos, *op. cit.*, p. 197, parece ser casi la misma inscripción, aunque mal leída.

64 Los versos se refieren, evidentemente, a un jarrón de agua puesto en cada uno de los dos nichos. Alusión al *Alcorán*, LXXVI, 15.

65 Cp. Lafuente, p. 205.

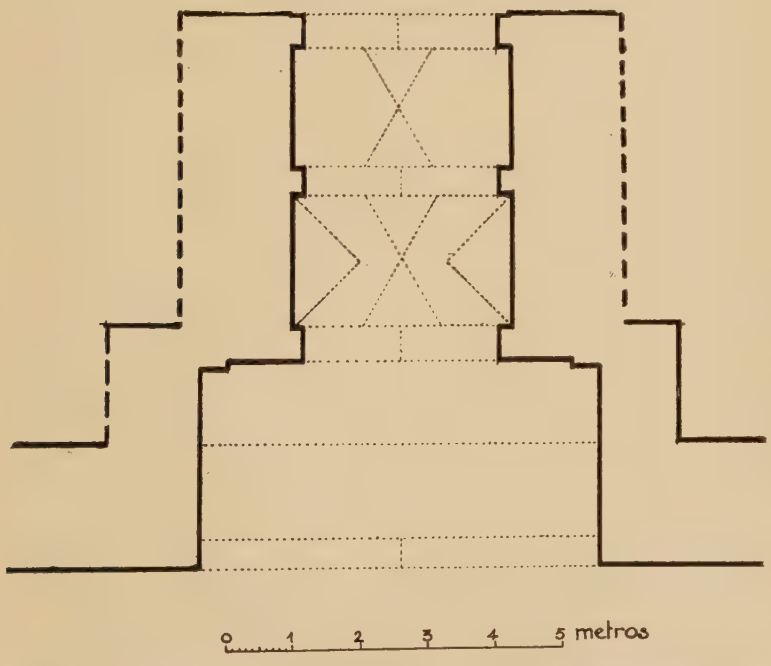
LA PUERTA DE BIBARRAMBLA DE GRANADA

En el *Archivo Español de Arte y Arqueología* (nº 33 [1935], pp. 237-246) hemos descrito el arco de Bibarrambla de Granada.

Dicha puerta del recinto musulmán de la ciudad fué derribada en 1873-1884 y reconstruída en 1935, en las alamedas de la Alhambra, con los restos conservados en el Museo Arqueológico provincial.

Los musulmanes la llamaron *Bāb al-ramla*, o sea *la puerta del arenal*. En 1337 la cita el escritor árabe al-ʿUmarī. Entre cristianos fué conocida por el mismo nombre castellanizado (Bibarrambla) y también por Arco de las Orejas o de las Manos.

Se abría en una torre cuadrada. En su frente exterior ostenta un gran arco de herradura aguda (de unos 10 metros de



Granada. — Planta del Arco de las Orejas, antes de su total demolición en 1884.

alto) hecho con dovelas de piedra franca y arrancando de impostas de piedra de Sierra Elvira. El perfil de estas impostas presenta curvas cóncavas y convexas dibujando eses (el motivo llamado serpentiforme), y una parte central en su frente, volada y decorada con palmas digitadas, alguna piña y galones entrelazados, recordando zapatas de madera de monumentos marroquíes del siglo XIV[66].

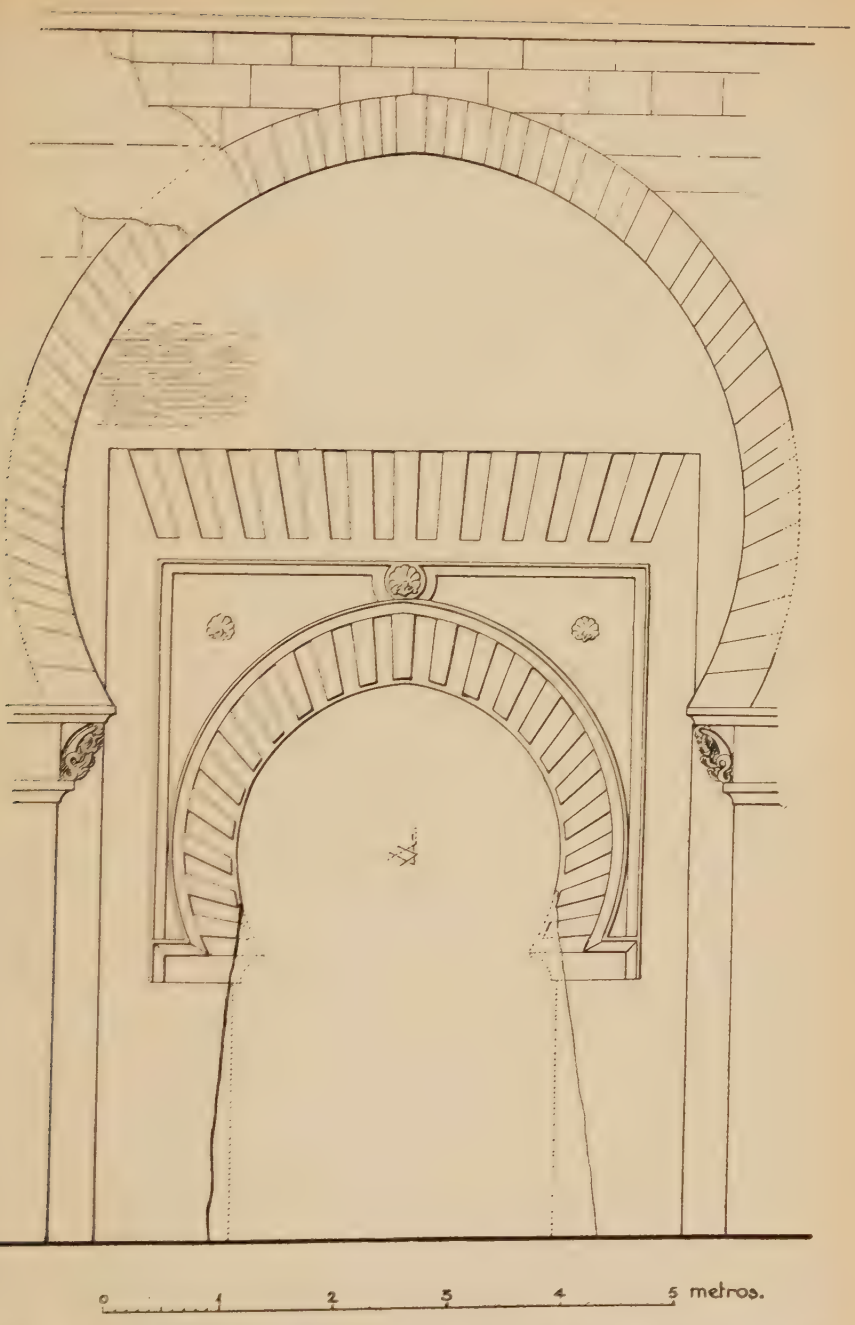
Tras este arco había otro escarzano, para paso del adarve, y seguía un espacio a cielo abierto.

El arco de ingreso era también de herradura aguda, con dovelas de piedra franca de Alfacar, alternativamente rehundidas y salientes. Arrancaba de impostas desaparecidas y estaba encuadrado por arquivolta y alfiz, formados ambos por un listel y una moldura en nacela. Sus enjutas estaban decoradas con veneras, siguiendo la tradición de algunos arcos de puertas almohades del siglo XII en Rabat y Marrākuš. Otra venera se labró sobre la clave, circundada por las fajas del alfiz y de la arquivolta, que se enlazaban a su alrededor, como, según dibujos antiguos, ocurría también en la puerta de los Siete Suelos de la Alhambra. Sobre el arco hubo un dintel adovelado en que alternaban las dovelas salientes con las rehundidas. En el interior se conservaban en alto las maderas con las mortajas donde giraban los quicios de las hojas de las puertas, enchapadas de hierro, que cerraban la entrada.

El arco de la puerta se abría a un pasadizo, dividido transversalmente, por un arco agudo de ladrillo, en dos tramos, cubiertos ambos por bóvedas esquifadas con lunetos, del mismo material, sobre impostas de nacela. El último arco daba paso directamente a la plaza desde el segundo tramo; pero ignoramos si ésta era la disposición primitiva, o si, anteriormente, la puerta se prolongaba formando recodo, como la de la Justicia y otras muchas musulmanas, y si esta última parte fué derribada para facilitar el acceso.

Como la puerta de la Justicia de la Alhambra está fechada,

66 Por ejemplo, algunas de los patios de las Madrazas Ṣahrīŷ (1321) y ʿAṭṭarīn (1323) de Fez, y otras conservadas en el Museo de la misma ciudad.



Granada. — Arco de las Orejas. Alzado del frente, antes de su total demolición en 1884.

según su inscripción, en el año 1348, ésta tan semejante de Bibarrambla podría ser contemporánea, o tal vez algo anterior, si nos atenemos a la decoración de las zapatas del arco exterior y a la cita de al-ᶜUmarī en 1337. — T.

RESTAURACIÓN, EN EL SIGLO XVIII, DE LA CÚPULA QUE PRECEDE AL MIḤRĀB DE LA MEZQUITA DE CÓRDOBA

La cúpula que cubre el tramo que precede al *miḥrāb* de la mezquita de Córdoba fué restaurada en el siglo XVIII. El señor Romero de Torres ha encontrado en las actas capitulares del archivo de la Catedral la noticia de esa ignorada reparación[67].

El aspecto de la cúpula, que convendrá examinar de cerca y cuidadosamente, hace suponer que se conserva intacta. Tan sólo se percibe que, en el intradós de las ventanas, el mosaico, sin duda perdido, fué sustituído por pintura. Al convertirse el vestíbulo del *miḥrāb* en capilla (bajo la advocación de San Pedro), donada por el Obispo y Cabildo Catedral en 1368 al Adelantado Mayor de Andalucía D. Alonso Fernández de Montemayor, en reconocimiento y gratitud por la defensa heroica que hizo de Córdoba cuando intentó tomarla el ejército de D. Pedro el Cruel, el arco del *miḥrāb* quedó oculto por un retablo, cuyas pinturas han llegado a nuestros días. Dicho retablo fué desmontado por feliz iniciativa del obispo D. Pedro de Trevilla, y entonces el organero templador de órganos de la Catedral restauró, en 1816, las decoraciones.

En Cabildo extraordinario de 12 de febrero de 1767 el Deán hizo presente que la capilla antigua de San Pedro se estaba hundiendo, y se acordó que el ingeniero D. Baltasar Dreveton la reconociera. El 23 de septiembre se celebró otro Cabildo extraordinario «para oír el costo que tendrá obrar la ca-

67 Enrique Romero de Torres, *Aportaciones para la Historia de la Catedral de Córdoba: La famosa capilla del Mihrab, que amenazaba hundirse en la segunda mitad del siglo XVIII, fué restaurada por el arquitecto francés D. Baltasar Dreventon.* (*Diario de Córdoba,* nº 30.453, 9 noviembre 1935.)

pilla antigua de San Pedro que está con riesgo de caerse» (costo determinado en una relación escrita que presentó Dreveton), y se acordó hacer las gestiones pertinentes cerca del patronato de dicha capilla, que ejercían las Casas de los Duques de Alba y Huéscar, como herederos de los estados de Alcaudete, «a fin de que evite la ruina que amenaza».

Tras largas y laboriosas gestiones, como el Cabildo no consiguiese que los patronos se hicieran cargo de las reparaciones necesarias, en reunión capitular del 31 de agosto de 1770 acordó que una comisión del Cabildo viese y reconociese «el estado de dicha capilla, que si fuese tal que les parezca amenaza ruina, o que no pueda permanecer sin repararse, mientras se hacen otras diligencias conducentes a que por la casa de dho. Excmo. Sr. Duque de Alba se reedifique o repare, hagan que dicho reconocimiento sea judicialmente para los efetos a que aiga lugar».

En 5 de septiembre del mismo año «se leyó un informe del maestro o arquitecto don Balthasar Dreveton sobre la obra y composición que prestamente necesita la capilla de San Pedro antigua de esta Igla. y el Cabildo acordó que se haga dcha. obra bajo la dirección de dcho. maestro».

En vista de que no daban resultado las gestiones realizadas desde hacía años para que los patronos, a quienes correspondía, se encargasen de las reparaciones, el Cabildo decidió hacerlas a su cargo, por acuerdo de 22 de octubre de 1771, en que se aprobó el informe dado por los diputados Archivero, Tesorero y Doctoral. A este acuerdo pertenecen los párrafos siguientes: «Por lo que concluyeron dchos. Sres. que era forzoso se reparase dcha. capilla; pues se avía declarado por los Maestros de Arquitectura i albañilería amenaza ruina y que fuese por su fábrica de esta Sta. Iglesia, como que debe conservarla en todo y sus partes y que dcha. obra i modo de ella consta del Plan e informes de don Baltasar Dreveton i el maestro de dcha. fábrica Francisco de Aguilar; y el Cavildo, enterado de todo lo expuesto por dchos. Sres. en el informe, que está más extenso, acordó que supuesta la precisión de dcha. obra, i en una Capilla tan principal y antigua, correspondía hacerla a la fábrica de dcha. Sta. Iglesia, sin que se alterase ni mudase cosa alguna de

la fábrica que tiene en su construcción i arquitectura la expresada capilla; y que sea constando ante el Sor. Juez la expresada necesidad.» El mismo día 22 de octubre se autorizó al canónigo obrero para que se ejecutaran los reparos de la expresada capilla «de modo que quede segura».

El 22 de noviembre de 1771 el ingeniero o arquitecto francés solicitaba «que antes de entrar el imbierno y las aguas, se comenzara la obra de la capilla, que llaman de Zancarrón, que se obligaba a hacer, expresando hasta qué cantidad podría gastarse en ella y el Cabildo hiciese la obligación en la misma forma que la hizo para el colegio que se está labrando junto al de los regulares expulsos de la Compañía»[68].

Las obras duraron cerca de un año y su coste ascendió a 24.000 reales, según consta en el recibo de Dreveton, fechado en 24 de septiembre de 1772 y existente en el archivo de la Catedral.

También intervino Baltasar Dreveton en la consolidación de la torre de la mezquita, resentida por el terremoto de 1755 y cuyo derribo consideraban forzoso varios maestros de obras, según declara en un informe de reconocimiento de la torre de la catedral de Salamanca (que también se creía necesario demoler), fechado en 1766. Dichas obras en la torre de Córdoba fueron realizadas entre los años 1755 y 1759, pues a fines de este último aparecen mencionadas en acuerdos capitulares de la catedral de Salamanca. — T.

[68] El Colegio de Santa Victoria. También son obra de Dreveton la capilla de Santa Inés, el Archivo de Obras pías en la galería N. del patio de los Naranjos y la fuente del Caño gordo en la mezquita-catedral.

ÍNDICE CRONOLÓGICO

Siglo X. — La Torre de doña Urraca en Covarrubias (Burgos).
Siglo X. — Capiteles epigrafiados de Madīnat al-Zahrā'.
Siglo X. — Capiteles epigrafiados del baño del Albaicín en Granada.
¿Siglo XI? — La Muela de Ágreda (Soria).
Siglo XIII. — Reparación de la techumbre de la mezquita de Córdoba.
Siglo XIV. — Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife.
Siglo XIV. — La puerta de Bibarrambla de Granada.
Siglo XVIII. — Restauración de la cúpula que precede al *miḥrāb* de la mezquita de Córdoba.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

Ágreda (Soria), 16; calle de la Mezquita, 16; castillo de la Muela, 1, 15; ermita de la Virgen del Barrio, 15, 16; puerta del Barrio, 15.
Alcaudete (Jaén), 45.
Alfacar (Granada), 42.
Algarbe, 18.
Arlanza, monasterio (Burgos), 1.

Bujía, Bāb al-Baḥr o puerta Sarracena, 16.

Castilla, 18.
Cluny, 21.
Córdoba, 18, 19, 44; Aljama, 8; Alcázar califal, 8; casa del barón de San Calixto, hoy convento de Religiosas Adoratrices, 10; ex convento de Jesús Crucificado, 6; Fonda Suiza, 6; mezquita-catedral (iglesia de Santa María), 1, 17, 18, 19, 44 (cúpula que precede al miḥrab, 44-46; techumbre, 17; torre, 46).
Covarrubias (Burgos), 1; torre de doña Urraca, 1-3.

Galicia, 18.
Granada, 32; Alhambra, 1, 20, 22, 40, 41 (baños, 29; cuarto de Comares, 23; jardín de Daraxa, 30; Mexuar, 22, 23; museo, 12; oratorio, 21; oratorio del Partal, 37; patio de los Arrayanes o de Comares, 27, 28; patio de los Leones, 28; patio del Cuarto Dorado, 23; Peinador de la Reina o torre de Abū-l-Haŷŷāŷ, 28; pila de abluciones, 31; puerta de la Justicia, 42; puerta de Siete Suelos, 42; Sala de Comares, 21, 24, 25-27, 37; torre de la Cautiva, 24, 27, 35; torre de las Damas en el Partal, 34; torre de las Infantas, 37; torre de Machuca, 22); baño del Albaicín, 1, 12, 14; Escuela de Estudios Árabes o Casa del Chapiz, 21, 22; Generalife, 1, 20, 22, 39; Museo Arqueológico

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la Revista. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Provincial, 41; puerta de Bibarrambla = Bāb al-ramla = Nueva o de los Pesos, arco de las Orejas o de las Manos, 1, 16, 41 a 44.

Jaén, 18.

León, 18.

Madīnat al-Zahrā', 1, 4, 8, 12, 14, 32.
Málaga, arco de Granada en la alcazaba, 16.
Marrākuš, 42.
Meca (La), 26.
Murcia, 18.

Noviercas (Soria), torre, 3.

Queiles, río, 16.

Rabat, 42.

Salamanca, catedral, 46.
Sevilla, 18, 19; Alcázar, 5.
Sierra Elvira, 42.
Silos, monasterio (Burgos), 1.

Tarazona (Zaragoza), 16,
Tarifa (Cádiz), castillo, 16.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Rahmān III, 4, 12.
Abū-l-Haŷŷāŷ Yūsuf I, 27, 28, 29.
Aguilar (Francisco de), 45.
Aḥmad ibn Fatah, 6.
Alba (Duque de), 45.
Alfonso I el Batallador, 16.
Alfonso X, Rey Sabio, 18, 19.
Almagro Cárdenas (Antonio), 13, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 37, 38.

Bādīs b. Habbūs al-Ṣinhāŷī, 32.
Ballesteros, 18.

Casiri, 20.
Castillo (Alonso del), 20, 32, 33.

Daraxa, 30.
Dernburg, 20.
Dreveton (Baltasar), 44, 45, 46.

Echevarría, 20.
Eguilaz Yanguas (Leopoldo), 20.

Fataḥ al-naqqāš, 6.
Fernán González, 3.
Fernández de Montemayor (Don Alonso), adelantado mayor de Andalucía, 44.
Fernando (Don), obispo de Córdoba, 18.

Gaspar Remiro (M.), 27, 34, 35.
Gaya Nuño, 15, 16.
Gayangos (Pascual de), 20.
Gómez Bravo, magistral, 17.
Gómez-Moreno (Manuel), 13.

al-Ḥakam II, 7, 8, 9, 11, 13, 14.
Huéscar (Duque de), 45.

Iñiguez (F. A.), 2, 3, 15.
Ismāʿīl, 39, 40.

Johan Pérez de Cibdat, 19.
Jones (Owen), 20.

Lafuente y Alcántara (Emilio), 20, 21, 24, 27, 28, 30, 32, 39.
Lévi-Provençal, 33.
Lozano, 20.

Millán Pérez de Aellón, 19.
Muḥammad, 23.
Muḥammad I, 34.
al-Mustanṣir bi-llāh, 7, 9, 11, 13.

Naṣar, 6, 13.
Nykl (A. R.), 1, 40.

Ocaña Jiménez (Manuel), 1, 12, 14.

Pedro el Cruel (Don), 44.

al-Rajjām, 6.
Revilla Vielva (Ramón), 31.
Romero de Torres, 44.

Sakar «al-fatà al-kabīr», 10.
San Calixto (Barón de), 10.
San Fernando, 17.
Shakespeare, 20.
Simonet (Francisco Javier), 20.

T., 1, 16, 19, 44, 46.
T. B., 1, 3.
Trevilla (Don Pedro de), obispo, 44.

al-ʿUmarī, 41, 44.
Urraca (Doña), 3.

Yaʿfar b. ʿAbd al Raḥmān al-Saqlabī, 8.
Yūsuf III, 32.

VARIEDADES

AL-ANDALUS

(UNOS DATOS Y UNA PREGUNTA)

ENTRE los muchos nombres propios cuyo origen no ha podido ser explicado satisfactoriamente hasta el día de hoy, figura el título de esta misma Revista y su derivado castellano Andalucía. C. F. Seybold, al comenzarse la publicación de la *Enzyklopaedie des Islām*, trató de recoger los materiales dispersos que le permitiesen explicar el origen de dicha voz. Influído acaso por Dozy *(Recherches*[3], I, pp. 301-303) y rechazando de plano la explicación patronímica dada por algunos autores árabes — «Andalus, hijo de Tubal, hijo de Jafet» —, parece inclinarse a establecerse una correlación entre las formas *al-Andalus* y *Vándalos*, derivando aquélla de una forma hipotética: *Vandalicia*. Dice que esta última apelación pudo designar la vieja provincia romana de la Bética o, más restringidamente, el puerto de Traducta (fuese Tarifa o Algeciras), donde los vándalos se embarcaron para marchar al África *(Enz. Islām*, I, p. 354).

Semejante teoría, tan grata a los investigadores del norte por suponer la preponderancia racial y la supervivencia de la étnica de un pueblo germánico, está hoy totalmente desacreditada. Es verdad, desde luego, que de Julia Traducta pasaron a allende los vándalos, según afirma claramente Gregorio de Tours (lib. II, cap. II); pero también es verdad que este pueblo sólo permaneció en la Bética desde el año 411 al 429, es decir, un brevísimo período de dieciocho años, que resulta insuficiente para dejar su nombre a toda la región.

Con mejor criterio hay que pensar que sólo dejaron tras sí la palabra «vandalismo», ya que su paso fué un verdadero azote de Dios, entregados al pillaje y al saqueo del país (J. Hazañas, *Hist. de Sev.*, pp. 33-34). Desde luego, no se conoce texto alguno en que apoyar la forma intermedia *Vandalicia*.

Las investigaciones posteriores no han podido aclarar aún el enigma. Cuando en 1932 E. Lévi-Provençal dió, en el Instituto de Estudios Islámicos de la Sorbonne, de París, sus doctas conferencias, que después recogió en un libro bajo el título de *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (París, 1932), quiso explicar el origen de la voz *al-Andalus*, al iniciar la primera de aquéllas *(loc. cit.*, pp. 5-6), pero se limitó a insistir dubitativamente sobre la teoría de Dozy y de Seybold[1], acabando por no añadir nada nuevo, a pesar de su incansable y, en otras ocasiones, fructífera búsqueda de textos árabes desconocidos. La documentada nota de L. Bouvat sobre *Los nombres persas de España y Portugal*, publicada en esta misma Revista (III, pp. 193-199), no aporta tampoco ningún esclarecimiento al problema, a pesar de su docto aparato, aunque en verdad hay que reconocer que tampoco intentó abordar la cuestión el autor.

No pretendemos nosotros, de momento, terciar en asunto tan delicado y que han tratado de soslayar las principales autoridades; pero sí creemos poder aportar un pequeño dato que, aunque bien conocido de todos, ha pasado hasta ahora inadvertido y que acaso pudiera servir para enfocar la cuestión desde un nuevo punto de vista. Este dato es la fecha exacta de la aparición de la voz *al-Andalus*, a base de textos coetáneos. Pero no se crea que hemos hecho un descubrimiento sensacional. A falta de documentos o textos escritos de la época, que desde luego no los hay[2], es preciso recurrir a la numismática, ya que las monedas son los únicos documentos ofi-

[1] La extensión que adquirió fuera de España fué enorme (cfr. Reinaud, *Geographie d'Aboulfeda*, II, p. 234).

[2] Como se sabe, los árabes no comenzaron a escribir su historia, hasta la mitad del segundo siglo de la héjira. Abu-l-Maḥāsin al-Ŷuwaynī dice en su obra *al-Nuŷum al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira* (ed. por Juynboll y Matthes, Leyden, 1855-61): «En esta época (año 143 = 760) — dice al-Ḏahabī — comenzaron los sabios a consignar en los libros las tradiciones, la jurisprudencia y la interpretación del Qur'ān» (t. I, p. ٢٨٧).

ciales, de fecha irrecusable, que han llegado hasta nuestros días. Los datos que suministran, contrastados con los textos, pueden colocarnos en la iniciación de este estudio.

Las primeras monedas acuñadas por los árabes en España lo fueron al tiempo de la conquista. Eran monedas de un tipo insólito en el país [1], imitadas del *solidus* heracliano de Cartago, adoptado en al-Qayrawān diez años antes, con inscripciones latinas que dan, por uno de sus lados, la fecha musulmana, y por el opuesto las indicciones que, a veces, no corresponden exactamente con aquéllas [2]. La más antigua conocida es un curioso dīnār de la Biblioteca Nacional de París (nº 128 del catálogo Lavoix) con las fechas perfectamente concordantes: ANN*(o)* XCIII H*(igirae)* e IN̄DC X̄. Saavedra *(Inv. árab. en Esp.*, p. 108) cree que estos primeros dīnāres fueron acuñados por Mūsà b. Nuṣayr en el campamento de Mérida, al empezar el asedio de aquella ciudad.

Estas monedas, acuñadas toscamente y casi todas ellas de oro bajo, llevaban — como ya se ha dicho — inscripciones latinas. En el anverso, una leyenda de índole religiosa, un tanto ambigua: INNDINNDSNSDSSS ..... NDSA que se ha interpretado como «IN *N*omine *D*omin*I* *N*o*N* *D*eu*S* *N*i*Si* *D*eu*S* *S*olu*S*. *N*on *D*eu*S* *A*lius». En la orla del reverso decían: HSLDSFRTINSPNANN ..... o sea «H*ic* *S*o*L*i*D*us *F*e*R*i*T*us IN SP*a*N*ia* ANN*o* .....». Como se ve, y es ahora para nosotros lo importante, las primeras monedas

[1] Hasta aquel momento la hábil política de los califas había aceptado el tipo numerario de los países vencidos, y la moneda árabe adoptó el aspecto de las sāsānīes o de las bizantinas, en las conquistas de Persia, Siria y África. «He dejado al ʿIrāq su dirhem y su qafīz, a Siria su mudd y su dīnār y al Egipto su ardab y su dīnār»: son palabras del Profeta recogidas por Abū Hurayra, uno de los tābiʿes, y conservadas en el *Ḥadīṯ*. El caso de España fué totalmente distinto.

[2] La bibliografía sobre estas monedas es bastante extensa: F. Codera, *Numismática arábigo-española* (Madrid, 1879), lám. I, tipos I a IV; H. Lavoix, *Mémoire sur les dinars à légendes latines* (en *Revue Archéologique*, 8º año), p. 671; idem, *Cat. des monnaies musulmanes de la Bibl. National de Paris:* I. *Khalifes orientaux* (París, 1887), pp. XXXVII-XLIII; II. *Esp. et Afr.* (París, 1891), pp. XIV-XVI; Rada y Delgado, *Catál. monedas aráb.-esps.* (Madrid, 1892), pp. 1-2; A Vives, *Monedas de las dinastías aráb.-esps.* (Madrid, 1893), pp. VII-VIII y 1-2; Casto María del Rivero, *La moneda aráb.-esp.* (Madrid, 1933), pp. 4-5.

acuñadas por los árabes conservaron a España su nombre latino: SPANIA.

De estos dīnāres, acuñados en España por Mūsà b. Nuṣayr, conocemos — aparte del citado del año 93 (= 711) — hasta cinco tipos diferentes acuñados el 94 (= 712), que son los que se encuentran con mayor abundancia, y dos tipos del año 95 (= 713), bastante más escasos que los anteriores. Según al-Maqqarī *(Nafḥ al-ṭīb*, I, p. ١٧٥), Mūsà salió de España en el mes de ḏū-l-ḥiŷŷa del año 95 (agosto-septiembre 714); así es que las monedas conocidas coinciden perfectamente con la duración del mando del conquistador de la Península [1]. La correspondencia propuesta por Longpérier *(Documents numismatiques pour servir à l'histoire des arabes d'Espagne*, París, 1851) de que los dīnāres marcados con la XI indicción fuesen de la fecha 95, así como la opinión de H. Lavoix *(Monnaies musulmanes,* I, p. XLIII) de que los marcados con la XII indicción fuesen del año 96 y los pretendidos de la XIII correspondiesen al 97, están hoy totalmente desacreditadas.

En las acuñaciones hispanoárabes, después de las citadas fechas, 93, 94 y 95, no se conocen ejemplares indubitados hasta el año 98, y también la historia confirma perfectamente esta falta de acuñaciones. Durante el año 95 (= 713) el califa, al-Walīd b. ʿAbd al-Malik, llamó a Mūsà b. Nuṣayr [2] y éste salió de España para dirigirse a Oriente en el último mes del año 95 (agosto-septiembre 714) [3]. Como aún no había sido despojado de su doble gobierno en el norte de África y en la Península, confió la interinidad de ésta a su hijo ʿAbd al-ʿAzīz, que administró la España musulmana — con este carácter — hasta mediados (otros dicen final)[4] del año 97 (= 715), en que fué asesinado[5]. Fué

[1] La permanencia de Mūsà en España fué de dos años y cuatro meses, como dice al-Maqqarī *(loc. cit.)*, o sea: cinco meses del 93, todo el 94 y once meses del 95 (cfr. Saavedra, *Inv. ár. en Esp.*, p. 123).

[2] Ṣafar del año 95 (octubre-noviembre 713). Cfr. H. Fournel, *Les Berbers*, I, p. 228.

[3] Mūsà llegó a Damasco el 16 de enero del siguiente año, o sea cuarenta días antes de la muerte de al-Walīd, que ocurrió el 25 de febrero de 715.

[4] Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, V, p. ١٥/55.

[5] Abd al-ʿAzīz b. Mūsà b. Nuṣayr fué asesinado en Sevilla, donde tenía su corte, a principios del mes de raŷab (comienzos de marzo de 716), según la fecha

elegido entonces — también con carácter interino — Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī, hijo de una hermana de Mūsà, y éste desempeñó el gobierno durante unos cinco o seis meses, o sea desde raŷab a ḏū-l-ḥiŷŷa del año 97 (agosto 716). Como se puede ver por esta rápida exposición, la historia justifica perfectamente la carencia de monedas durante los años 96 y 97, ya que la administración de ese período fué de carácter transitorio e interino [1].

A los dos años justos de la salida de Mūsà para Oriente llegó a España el nuevo gobernador: En el mes de ḏū-l-ḥiŷŷa del año 95 se embarcó Mūsà b. Nuṣayr y en el mes de ḏū-l-ḥiŷŷa del año 97 desembarcaba el amīr al-Ḥurr b. ᶜAlī b. ᶜAbd al-Raḥmān al-ᶜAbsī al-Ṯaqafī [2]. Su nombramiento no fué hecho directamente por el califa Sulaymān b. ᶜAbd al-Malik [3], sino por Muḥammad b. Yazīd, gobernador de Ifrīqiya (Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥ al-Andalus*, p. ١٢/9), que lo eligió entre sus propios compañeros de armas.

La figura del *qaysī* al-Ḥurr queda un tanto desdibujada en las crónicas, y sin embargo su llegada a la Península debió de revestir extraordinaria importancia, marcando una profunda transformación política y administrativa. Mūsà b. Nuṣayr y sus familiares (su hijo ᶜAbd al-ᶜAzīz y su sobrino Ayyūb b. Habīb) organizaron la España musulmana con un sentido protector, que fué constantemente considerado con prevención por la corte califal. El nuevo gobernador tenía, por tanto, que ajustar más sus medidas a las reglas de la *dār al-islām*, mostrándose más duro con los vencidos, los *ahl al-ḏimma*, y demostrando un sectarismo ferviente que parecía muy apagado en sus antecesores.

conservada por Ibn ᶜIḏārī *(Bayān*, II, p. ٢٣/32) copiada de Aḥmad b. Muḥammad al-Rāzī (el moro Rasis de nuestras crónicas).

1 En el *Aŷbār maŷmūᶜa* (p. ٢١/32) se recoge este estado de interinidad, diciendo que «en tiempo de Sulaymān b. ᶜAbd al-Malik..... los musulmanes de al-Andalus estuvieron años (سنين) sin obedecer de común acuerdo a un wālī». Cfr. Ibn. al-Qūṭiyya, *Iftitāḥ al-Andalus*, pp. ١١-١٢/8; pero Saavedra, doctamente, sospechó que el original de la crónica debió decir ستين يوما (sesenta días) y que, olvidada la palabra يوما en una copia, se suprimió luego un punto en el otro vocablo para dar a la frase sentido material *(Inv. ár. en Esp.*, p. 137).

2 Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, II, p. ٢٥/34; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, II, p. ٨.

3 Murió poco después: el 10 de ṣafar del 99 (22 septiembre 717). «Sulaymān falleció a tiempo que ᶜUbayd Allāh, wālī de Ifrīqiya, mandaba de gobernador a al-Andalus a al-Ḥurr b. ᶜAbd Allāh al-Ṯaqafī» *(Aŷbār maŷmūᶜa*, p. ٢٢/33).

Para llevar a cabo esta transformación le acompañaron, según al-Rāzī (recogido por al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, II, p. ٨) «cuatrocientos de los principales jefes que había en Ifrīqiya». Se agrega *(loc. cit.)* que «entre ellos figuraban los primeros hombres eminentes que se contaron en al-Andalus». Una de las primeras cuestiones que debieron de plantear al gobernador sus consejeros sería el grave problema de la propiedad territorial, para deducir el quinto de las tierras de España que habían sido conquistadas por fuerza de armas. Esta cuestión aún no había sido totalmente resuelta en tiempo de su sucesor al-Samḥ b. Mālik al-Jawlānī (al-Maqqarī, *ibidem*).

Es doloroso que estemos tan mal informados de asuntos tan importantes, que sólo podemos sospechar a través de la labor del *wālī* que vino a sustituirle. Los textos nos hablan de su expedición victoriosa a las Galias, asegurándonos que llegó hasta Narbona; pero no nos dicen nada de las informaciones que envió a Oriente. Éstas, que nos darían el cuadro completo de la Península bajo su mando — y que acaso redactó después de las primeras reacciones de los naturales del país contra su nueva política, provocando el alzamiento de Pelayo (718) — debieron de ser tan impresionantes, y produjeron tanta sensación, que el califa ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz llegó a dar la orden de que los musulmanes evacuasen España (Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥ al-Andalus*, p. ١٧/9; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, II, p. ٨).

Dos medidas del gobierno de al-Ḥurr nos constan, sin embargo, de manera indudable: el traslado de la capitalidad administrativa de Sevilla a Córdoba [1] y, algo más interesante para nosotros, la acuñación, en el año 98 (= 716), de un nuevo tipo de moneda. Sobre el primer extremo sabemos que construyó, de su propio peculio, un palacio: Balāṭ al-Ḥurr, que cita el *Aḫbār maḫmūʿa* (p. ٩٤/90). Probablemente propuso al califa las primeras obras necesarias en la ciudad: arreglo del puente, restauración de las murallas, demarcación de la

[1] Ibn ʿIḏārī cuenta que el wālī Ayyūb b. Habīb, sobrino de Mūsà b. Nuṣayr, se instaló en el palacio de Córdoba *(Bayān*, II, pp. ٢٤/33), donde ya también había fijado su residencia Mugīṯ al-Rūmī; pero estas instalaciones personales fueron independientes de la organización administrativa central, que parece continuó en Sevilla hasta la llegada de al-Ḥurr. El *Aḫbār maḫmūʿa* (p. ٢١/32) dice que el traslado de la capital a Córdoba fué «a principios del año 99» (agosto-septiembre 717), pero atribuyéndoselo a Ibn Habīb.

muṣallà, etc., pues todas ellas fueron aprobadas y efectuadas por su sucesor. En cuanto a la acuñación de nuevas monedas, merece párrafo aparte.

La moneda acuñada por al-Ḥurr el año 98 representó un importante paso en la numismática arábigoespañola. Por primera vez aparecía en ella un texto árabe junto al texto anterior latino: fué, por tanto, una moneda bilingüe, una moneda de transición. Es verdad que desde un cuarto de siglo antes el califa ʿAbd al-Malik b. Marwān había realizado su reforma monetaria estableciendo la moneda-tipo árabe [1]; pero ésta era aún desconocida en Ifrīqiya y el sistema monetario arábigoespañol siguió en sus primeros pasos constantemente al africano, ya que sus mismos gobernadores dependían de los de África. Era necesario, por tanto, seguir copiando las monedas ifrīqīes, y esto fué lo que se hizo. El año 97 (= 715) aparece en Ifrīqiya la primera moneda bilingüe, acuñada por el wālī Muḥammad b. Yazīd (v. H. Lavoix, *Khalifes orientaux*, pp. 37-38, nº 113) y el mismo año sale de al-Qayrawān para el gobierno de España al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān. El año 98 (= 716) se acuñan de nuevo dīnāres bilingües en Ifrīqiya (*idem*, p. 38, nº 114), y en el mismo año 98 el gobernador al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān acuña el primer dīnār bilingüe en España. La dependencia, la imitación, es manifiesta.

La nueva moneda conserva en uno de sus lados la inscripción latina: FERITOSSOLIINSPANANXCVII *(Feritus solidus in Spania anno XCVII)*, y en el otro lado la leyenda árabe: ضرب هذا الدينر بالاندلس سنة ثمان وتسعين *(Se acuñó este dinār en al-Andalus el año 98)*. Como puede verse, acabamos de encontrar el documento más antiguo en que aparece traducida la voz latina *Spania* por la voz

[1] No se conoce la fecha exacta de su implantación ni los autores árabes se ponen de acuerdo sobre este punto: unos dicen que el año 73; otros (entre ellos Maqrīzī) afirman que el 77 (v. H. Sauvaire, *Materiaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*, París, 1882, pp. 12 y ss.). El dīnār más antiguo que se conoce de este tipo es del año 77; dirhemes hay del 73, 75 y 76 (H. Lavoix, *op. cit.*, p. XVI-XXIX; la teoría del famoso dirhem de ʿAlī, del año 40, es hoy insostenible: *ibid.*, pp. XXIX-XXXIII). En España no se adoptó hasta el año 102, en tiempo del wālī al-Samḥ b. Mālik al-Jawlānī, que sustituyó a al-Ḥurr.

árabe *al-Andalus*, con todo el sentido que pueda tener aquélla. Pero hay que hacer también otras observaciones sobre esta moneda, para fijar mejor todas las condiciones de su nacimiento.

La primera es que, a diferencia de los dīnāres, que constituían la serie de Mūsà b. Nuṣayr, el gobernador ha desechado el procedimiento oriental de escribir casi únicamente las letras consonantes. En este ejemplar, que es el descrito por Vives (*Monedas arábigo-españolas*, p. 2, nº 10), la inscripción latina está casi completa, acaso como sonara a su oído. Se ve, pues, un taller distinto del que acuñó los dīnāres de los años 93, 94 y 95.

La segunda observación es la falta de concordancia entre la fecha dada por la leyenda árabe y la inscripción latina: aquélla da el año 98, ésta el 97. En otros ejemplares la diferencia es mayor: en uno, conservado en París y descrito por Lavoix (*op. cit.*, pp. XLIII y 48, nº 136), el texto árabe da también el año 98, pero el latino da 95 en esta forma insólita: AN*no* VC. Más adelante citaremos otros casos. El año 98 de la héjira comenzó en agosto del 716 para terminar en el mismo mes del año 717: ¿podría sospecharse que el cuño del dīnār descrito por Vives, y hoy en nuestro Museo Arqueológico Nacional, fuese abierto en la segunda mitad del año 98 y que el artífice cambiase el año terminal en 7 por influencia del calendario cristiano? La teoría es, desde luego, bastante atrevida y, por otra parte, deja sin explicación la falta de concordancia del dīnār de París. Pero — y ésta es nuestra tercera observación a esta acuñación de al-Ḥurr — se observan en varios ejemplares tales errores en el breve texto árabe, que hay casi que concluir que los cuños fueron abiertos por personas ignaras en aquel idioma. Nuestro Museo Arqueológico guarda otro ejemplar, descrito por Rada y Delgado (p. 3, nº 9º), en el que se dice سنة مان por سنة ثمان وتسعين. En otro del Museo de Jena los errores aún son mayores: ضرب هذا الدينر بالاند ثمان وسنة تسعين. (Por cierto que en ambos la fecha latina está también falseada: XC en el 1º; XCV en el 2º.)

En varios ejemplares, el campo de la primer área está también ocupado por una inscripción árabe:

محمد ر
سول الله

pero esta forma extraña de repartir una palabra en dos líneas aparece ya en el dīnār bilingüe de Ifrīqiya del año 97 [1].

Se observa, por tanto, que los cuños de estos dināres fueron grabados por personas poco peritas en la lengua árabe y además poco seguras en la cronología cristiana, incluso en estas monedas en las que ya no aparecía el peligroso sistema de las indicciones [2]. Casi estaríamos tentados de apuntar que hubiesen sido judíos los grabadores, volviendo de nuevo a la teoría que ya sostuvo Vázquez Queipo en su *Ensayo sobre los sistemas métricos y monetarios de los pueblos antiguos* (t. II, p. 397), y que tanto preocupó a Codera. Y si diésemos por sentado que fueron judíos los que abrieron los cuños, ¿cabría quizá pensar que fueran también ellos los traductores, y que en ese caso la voz *al-Andalus* fuese una traducción judía de la voz latina *Spania?*

Yo no sabría contestar a esta imprudente pregunta, ni medir todo el alcance que pudiera tener una respuesta afirmativa. Sólo se me viene a la memoria que, muy recientemente, el ilustre antropólogo y prehistoriador O. V. de L. Milosz buscaba, sobre el plano de España, los nombres neolíticos citados por la Biblia, y apuntaba que *Eden* pudiese ser el *Adna* o *Anda* primitivo. De aquí a sospechar que fuese la raíz de la voz *Andalus* no hay más que un paso. Pero antes de darlo, téngase por no escrito este último párrafo, que necesita mayor maduración y aportación de pruebas.

Hemos cansado al lector con toda esta enfadosa disquisición numismáticohistórica, para situar dentro de ambiente — como ahora se dice — la aparición de la voz *al-Andalus*. Si nos hubiésemos reducido a decir que las primeras acuñaciones arábigoespañolas de los años 93 al 95 decían solamente «Spania» y que las del año 98 son las primeras que traducen «al-Andalus», no podría sacar el lector grandes de-

[1] Longpérier, *Documents numismatiques, etc.*, habla de un *fals* de cobre acuñado en al-Andalus el año 98 y Tiensenhausen describe (nos 474 y 485) feluses de Tánger de los años 99 y 100; pero hasta ahora son desconocidos. Se conocen, en cambio, un *fals* del gobernador de Ifrīqiya, Muḥammad b. Yazīd (años 97 a 100), y otros bilingües de Tánger, también sin fechas (Lavoix, *op. cit.*, pp. 43-44, nos 125 y 126).

[2] V. Mas Latrie, *Trésor de chronologie*, p. 27.

ducciones. En cambio, con ayuda de los datos históricos que hemos consignado y con el apoyo de los textos que hemos aducido, es fácil llegar a ciertas conclusiones, aun haciendo abstracción por ahora de la pregunta final.

Las deducciones finales pueden ser éstas:

1° Que la voz *al-Andalus* no aparece hasta el año 98, o sea el sexto año de la conquista árabe.

2° Que esta voz, si no fué traducción judía, fué traída de Oriente, a través de Ifrīqiya, puesto que de allí llegaron «los primeros hombres eminentes» (léase sabios, letrados o cosa así) que vinieron a la Península.

3° Que la referida voz tiene cierto olorcillo, sabio y pedante, que acaso pueda abrir nuevos horizontes para fijar su etimología. Para ello hay que revisar no pocos autores orientales.

4° Que todo esto echa por tierra la opinión de varios autores árabes, principalmente occidentales (como al-Maqqarī, el anónimo del *Aḫbār maŷmūᶜa*, etc.), de que Ṭārif desembarcó en una isla que se llamaba *isla de al-Andalus* (جزيرة الاندلس). Esto es tan falso como aquello otro de «Andalus, hijo de Tubal, hijo de Jafet», etc.

5° Que por ende se suprime el primer jalón, en que Dozy se apoyó para montar su máquina, de que aquella isla, o el puerto inmediato, se hubiese llamado *Vandalicia*, o cosa así, por haberlo utilizado los vándalos, y se le da el golpe de gracia a aquella teoría que, después de adquirir gran predicamento, ha seguido siendo utilizada por Seybold, Lévi-Provençal y otros grandes arabistas, a falta de mejor explicación.

Queda, además, la pregunta final, cuya respuesta merece meditación.

Isidro de las Cagigas.

EL NOMBRAMIENTO DE LOS WĀLĪES DE AL-ANDALUS

La naturaleza de las relaciones entre las diversas provincias del imperio musulmán y la metrópoli es uno de los puntos en que los estudios modernos de crítica han venido a rectificar más profundamente la concepción y los puntos de vista de la ciencia islámica tradicional. El esquema simple y claro de provincias y subprovincias sometidas a Damasco o a Bagdad con la misma disciplina con que un departamento de estado europeo moderno pudiera estarlo a la capital, ha sido sustituído por un cuadro abigarrado en que se mezclan, en la inmensa área del imperio y en el transcurso de largos siglos, los más diversos tipos de unidades políticas secundarias, desde la verdadera provincia hasta el Estado casi federal. Caetani, Mez, Lammens son los nombres más representativos de esta nueva concepción histórica [1].

Como es natural, este problema de las relaciones entre las provincias y la metrópoli del imperio está muy lejos de ser un problema simple. Por el contrario, abarca en sí una serie de cuestiones secundarias que van presentándose a medida que avanza la dominación musulmana en el espacio y en el tiempo. Cada nuevo país conquistado, cada nuevo siglo de dominación nos sale al encuentro con nuevas interrogaciones a este respecto, de tal modo que el problema, planteado en términos generales, no puede tener una solución única y definitiva, sino que cada país nos ofrecerá una en cada momento. Las relaciones provincia-metrópoli se trasforman en todas partes, ofreciendo una serie de matices a las veces insospechados: la que ayer era provincia sometida, será hoy país tributario, para convertirse mañana en Estado independiente: siempre, por supuesto, con la reserva formal de acatamiento al nombre, ya que no a la autoridad, del califa.

Es claro también que, en esta cadena de cuestiones sucesivas, la

1 Caetani, *Annali dell'Islam* y *Studi di storia orientale;* Mez, *Die Renaissance des Islams;* H. Lammens, *Le berceau de l'Islam* y todos sus libros magistrales sobre la época omeya.

primera en el tiempo y una de las primeras en importancia, por lo que su solución tiene de sintomática, es la del nombramiento de la autoridad provincial, del representante del poder central en la provincia. Cuanto más estrechamente dependa este nombramiento del jefe del Estado — del califa — más tensa será la subordinación de la provincia al centro. Para la ciencia tradicional no cabía duda: el califa, como suprema autoridad, enviaba a un general con su cuerpo de ejército a que conquistase el nuevo país y, una vez conquistado éste, en ejercicio de esa misma autoridad nombraba un *amīr* para la dirección militar y un *ʿāmil* para la financiera de la ya nueva provincia, la cual, a su vez, se convertía al punto en nuevo centro de irradiación y de propagación de la doctrina y de las armas musulmanas, dirigidas siempre por la voluntad suprema del soberano de Medina, de Damasco o de Bagdad. Pero las investigaciones modernas nos revelan que los jefes de tribus árabes — los pretendidos generales — salen muchas veces de expedición sin saber ellos mismos hasta dónde, ni aun siquiera hacia dónde han de marchar, por no hablar de la absoluta inhibición del califa que, cuando es políticamente inteligente, como ʿUmar I, tendrá que limitarse a aprobar *a posteriori* la conquista, dando a la confirmación visos de decisión. El P. Lammens [1], estudiando la laxitud de vínculos entre los distritos sirios y la autoridad central, aun en la época omeya, llega a suponer que el califa — el poderoso soberano de Damasco — no hace muchas veces sino ratificar la elección de jefe que lleva a cabo el *ŷund* correspondiente.

España es un país de gran interés para estudiar en él este problema, pues recorre todos los estadios de la evolución: primero, es una provincia conquistada; luego, se convierte en emirato independiente y, por fin, llega a declararse califato desgajado de Bagdad. Aquí sólo nos fijaremos en el primer período, que es el que más complicadamente plantea la cuestión, y, dentro de él, en el punto concreto a que antes hemos aludido: el procedimiento seguido para nombrar a los gobernadores.

Concentrada la atención de los historiadores modernos de la España musulmana en el foco más importante de su historia, en el ca-

[1] H. Lammens, *Le Califat de Yazid Ier*, p. 448.

lifato cordobés, poco o nada nos dicen de los primeros años de la vida de sus instituciones; nada absolutamente de dicho nombramiento. Y sin embargo, basta leer con algún detenimiento las principales crónicas de la conquista de España por los musulmanes, para ver confirmados documentalmente, en lo que respecta a este país, los puntos de vista sostenidos por Caetani o por el P. Lammens.

De las tres fuentes árabes que constituyen la documentación del presente estudio [1], la que nos ofrece datos más completos sobre los gobernadores de la España musulmana es Ibn ᶜIḏārī, al que sigue luego el *Aǰbār maŷmūᶜa,* siendo Ibn Qutayba el que menos detalles nos proporciona.

En general, coinciden todas en la referencia que dan de los gobernadores, aunque no siempre nos hablan las tres de todos ellos. Sin embargo, encontramos algunas divergencias. He aquí algunos ejemplos: El gobernador Ṯaᶜlaba b. Salāma al-ᶜĀmilī fué nombrado, según A. (44), por el *ahl al-Andalus* y según ᶜI. (33), por el *ahl al-Šām.* ᶜI. (26) nos dice que Yaḥyà b. Salāma al-Kalbī fué *wālī* nombrado por el califa, mientras que A. (24) lo cita entre los designados por el *wālī* de Ifrīqiya, independientemente del califa y de acuerdo con el *ahl al-Andalus.* En la enumeración de A. encontramos a ᶜUṯmān b. Abī Nisᶜa al-Jaṯᶜamī antes de Ḥudayfa b. al-Aḥwaṣ, mientras que en la de ᶜI. figura después, etc.

Ibn ᶜIḏārī enumera, desde ᶜAbd al-Azīz b. Mūsà hasta Yūsuf b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Fihrī, veinte gobernadores, dos de los cuales ocupan el cargo dos veces. Ésta es la lista adoptada por González Palencia [2] y la que nos servirá de base a nosotros en el presente estudio. Para mayor claridad de las notas siguientes, la insertamos aquí, tomándola del último autor citado:

[1] *Aǰbār maŷmūᶜa,* texto y traducción de D. E. Lafuente y Alcántara (Colección de obras arábigas, t. I, Madrid, 1867); Ibn ᶜIḏārī, *Al-Bayano 'l-Mogrib par Ibn Adhári (de Maroc),* por R. P. A. Dozy, t. II (Leyden, 1849-1851); Ibn Qutayba, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía, el cordobés, seguida de fragmentos históricos de Abencotayba, etc.,* texto y traducción de D. J. Ribera (Colección de obras arábigas, t. II, Madrid, 1926). — Nosotros las designaremos respectivamente por las iniciales A., ᶜI., Q. Las cifras de páginas se refieren al texto árabe respectivo.

[2] Angel González Palencia, *Historia de la España musulmana* (Editorial Labor. Barcelona-Buenos Aires, 1925).

ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà 713-715
Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī .. 715-715
al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ṯaqifī 715-718
al-Samḥ b. Mālik al-Jawlānī. 718-720
ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Gāfiqī 720-720
ʿAnbasa b. Suḥaym al-Kalbī. 721-725
ʿUḏra b. ʿAbd Allāh al-Fihrī. 725-725
Yaḥyà b. Salāma al-Kalbī ... 725-728
Ḥuḏayfa b. al-Aḥwaṣ al-Qaysī 728-728
ʿUṯmān b. Abī Nisʿa al-Jaṯʿamī 728-729
al-Hayṯam b. ʿUbayd al-Kinānī..... 729-729
Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Ašŷaʿī 729-730
ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Gāfiqī (2ª vez). 730-732
ʿAbd al-Malik b. Qaṭān al-Fihrī..... 732-734
ʿUqba b. al-Ḥaŷŷāŷ al-Salūlī. 734-740
ʿAbd al-Malik b. Qaṭān (2ª vez)..... 740-740
Balŷ b. Bašir al-Qurayšī 741-741
Ṯaʿlaba b. Salāma al-ʿĀmilī . 741-742
Abū al-Jaṭṭār al-Ḥusām b. Ḍirār al-Kalbī..... 742-744
Ṯawāba b. Salāma al-Ŷuḍāmī 744-746
ʿAbd al-Raḥmān b. Kaṯīr al-Lajmī..... 746-746
Yūsuf b. ʿAbd Raḥmān al-Fihrī 746-755

Los procedimientos seguidos para el nombramiento pueden clasificarse de la siguiente manera: I, designación hecha por el gobernador anterior; II, designación hecha por una autoridad superior; III, elección llevada a cabo por los súbditos.

I. — Designación hecha por el gobernador anterior.

Así fué nombrado ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà por su padre, noticia en la que coinciden las tres fuentes:

A., 19: وخلّف [موسى] ابنه ..... على الاندلس استخلف على مدائنها وبلدانها

ʿI., 22: لما انصرف [موسى] من الاندلس ولّى عليها ابنه عبد العزيز

Q., 121: واستخلف [موسى] عبد العزيز بن موسى على الاندلس

Y acaso también ʿAbd al-Malik b. Qaṭān por ʿUqba b. al-Haŷŷāŷ al-Salūlī, cuando ocupa el cargo por segunda vez, pues ʿI. (29) nos dice:

قال ابن قطان وقيل ان عقبة بن الحجاج لما حانت وفاته استخلف عبد الملك بن قطن

II. — Designación hecha por una autoridad superior.

a) Por el califa:

Así fué nombrado al-Samḥ b. Mālik por ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (A., 23; ʿI., 25).

Y así lo habría sido también Yaḥyà b. Salāma al-Kalbī por Hišām b. ʿAbd al-Malik, de ser cierta la noticia de ʿI., 26. En cambio A., 24, nos dice que lo nombró el gobernador de Ifrīqiya.

b) Por el gobernador de Ifrīqiya son nombrados:

Al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ṯaqifī (A., 22; ʿI., 24), ʿUtmān b. Abī Nisʿa al-Jaṯʿamī (A., 24; ʿI., 27), al-Hayṯam b. ʿUbayd (A., 25; ʿI., 27, no hace referencia al procedimiento seguido en su nombramiento, así como tampoco al seguido en el de los dos siguientes), ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Gāfiqī la segunda vez que ocupó el cargo (A., 25), ʿAbd al-Malik b. Qaṭān *(ibid.)* y ʿUqba b. al-Ḥaŷŷāŷ al-Salūlī (A., 25; ʿI., 29).

Es de advertir que el *Aŷbār maŷmūʿa* (p. 25) nos dice expresamente que los gobernadores de al-Andalus, desde Yaḥyà b. Maslama al-Kalbī hasta ʿAbd al-Malik b. Qaṭān — omitiendo a al-Ašŷaʿī — , o sea, la mayoría de los de este grupo, fueron nombrados por el gobernador de Ifrīqiya a petición de las gentes de al-Andalus, las cuales, cuando no estaban conformes con un gobernador, le escribían y él lo destituía y nombraba a otro. Y todo ello sin contar con el califa.

De otro gobernador nombrado por el *wālī* de Ifrīqiya, Abū al-Jaṭṭār al-Ḥusām b. Ḍirār al-Kalbī, nos dice Ibn ʿIḏārī que lo fué a instancias de la gente del Andalus, que ya querían poner término a sus luchas intestinas (A., 46; ʿI., 34).

III. — Elección llevada a cabo por los súbditos.

a) Por el *ahl al-Andalus:*

Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī (A., 21; ʿI., 24), ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Gāfiqī, la primera vez que ocupó el cargo (ʿI., 26; Q., 173), ʿUḏra (ʿI., 26), Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Ašŷaʿī (ʿI., 27),

ᶜAbd al-Raḥmān b. Kaṯīr al-Lajmī (ᶜI., 36) y Yūsuf b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Fihrī (ᶜI., 36; Q., 188).

b) Por una fracción de los habitantes del país:

Así a Balŷ b. Bašir lo eligen sus tropas sirias (A., 41; ᶜI., 31) y a Ṯawāba b. Salāma al-Ŷuḏāmī los partidarios de al-Ṣumayl (ᶜI., 35).

A Ṯaᶜlaba b. Salāma al-ᶜĀmilī lo nombra, según el *Aŷbār maŷmūᶜa* (p. 44), el *ahl al-Andalus*, y según Ibn ᶜIḏārī (p. 33) el *ahl al-Šām*.

La diferencia fundamental que separa a estos tres grupos se refleja también, en la mayoría de los casos, bastante exactamente en la terminología, pues los autores árabes suelen emplear, respectivamente, la segunda o décima forma verbal de la raíz *jlf*, la segunda de *wly*, y la segunda de *qdm*.

Como vemos, los gobernadores nombrados por una autoridad superior no llegan a la mitad del número total y, aun de ellos, la mayoría son designados por el gobernador de Ifrīqiya a petición de la gente de al-Andalus. ¿A petición, según nos dicen las fuentes árabes? ¿No se limitaría acaso el *wālī* africano a confirmar la elección verificada por los súbditos españoles? Porque también aquí nos asalta la sospecha que abriga el P. Lammens respecto al nombramiento de los jefes de *ŷund*, a que antes hemos hecho referencia.

En todo caso, la breve exposición que acabamos de hacer pone de manifiesto ante nuestros ojos algunos hechos indudables: el extraordinario número de gobernadores — teniendo en cuenta la brevedad de este período —, la pluralidad de procedimientos seguidos en su nombramiento, la confusión de unos métodos con otros y el predominio, en fin, de la voluntad de los habitantes de la provincia sobre las decisiones de autoridades ajenas a ella. Todo lo cual significa, en el fondo, la misma cosa: la poca firmeza de la autoridad provincial en al-Andalus, la gran vacilación en su nombramiento y su falta de conexión con los superiores jerárquicos a que, en buena doctrina, debía estar sometida. Y viene a demostrarnos que las circunstancias y los hombres del país empiezan en seguida a regir su vida y que las riendas que unen a al-Andalus con la capital del imperio son en toda esta época muy poco tensas.

Salvador Vila.

LIBROS Y REVISTAS

Obras bibliográficas. — Massiera, M. Antuña.

Historia de las ideas y de las ciencias. — A) *Filosofía:* Guillaume; Teicher. — B) *Religión:* Halkin; Zoetmulder; Habib Zayat. — C) *Ciencias:* «Osiris»; Meyerhof; Welborn; Millás Vallicrosa; Renaud et Colin.

Historia y Geografía. — Brunschwig; Ibn al-Jaṭīb, por Lévi-Provençal; Bel.

Filología y Literatura. — Feghali; Blachère.

Filología hebrea. — Mosé ibn ʿEzra, por Brody; Baer; Maimónides, por Freimann.

OBRAS BIBLIOGRÁFICAS

Massiera, P., *Tables générales [du Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique du departement de Constantine] de 1898 à 1933*. Publicadas en el tomo LXI [1933] de dicho *Recueil*.

Las tablas publicadas se refieren a los volúmenes XXXII al LX de esta colección, y completan las que en 1897 publicara Mr. A. Poulle, a continuación del volumen XXX.

El contenido de este índice abarca: A) las noticias y memorias publicadas en el *Recueil*, catalogadas por orden alfabético de autores (pp. 11-37), con un índice analítico y alfabético de materias (pp. 38-51), otro alfabético de nombres de lugar (pp. 52-87), otro de las reseñas bibliográficas, por orden alfabético de los autores de libros reseñados (pp. 88-93), otro de las noticias necrológicas (pp. 94-95) y otro de las láminas contenidas en cada volumen, según el orden cronológico de éstos (pp. 96-110). — B) Índices de la abundantísima parte epigráfica, con tabla alfabética de nombres, apellidos y sobrenombres (pp. 112-169), índices de dioses, diosas y divinidades diversas

(pp. 170-172), de nombres de culto y sacerdocio paganos, de religión cristiana y mártires, de nombres geográficos y étnicos, de emperadores y príncipes romanos, de cónsules y fechas consulares, de administración provincial, municipal y financiera, de ejército y asuntos militares, de grados y particularidades, de inscripciones latinas métricas, y, finalmente, una tabla de concordancia entre las inscripciones latinas publicadas en el *Recueil* y los números que las mismas llevan en el volumen primero de las *Inscriptions latines de l'Algérie*. — *A. G. P.*

Antuña, Melchor M., *Manuscritos árabes de «al-Ḥāwī» de al-Rāzī en la Biblioteca de El Escorial*. Madrid, 1935; 20 pp. en 4°. (Extracto de la revista *Medicina*, Madrid, 1935, VI, n° 12.)

Es una seria contribución al conocimiento de los manuscritos del famoso al-Rāzī, el Rhazes de los occidentales. No existe todavía una edición moderna del texto árabe de *al-Ḥāwī* (*Continens* o *Comprehensor* de las traducciones latinas). Labor previa ha de ser el conocimiento de los diferentes códices que puedan guardar las bibliotecas europeas.

En siete familias de copias (designadas por las letras A-G) clasifica Antuña los manuscritos escurialenses que contienen *al-Ḥāwī*. En cada uno de los grupos anota los códices, con indicación de copistas, fechas, tamaños, etc. En total describe dieciséis manuscritos.

Labor utilísima para el especialista es el cotejo de estos manuscritos con la versión latina del maestro Feragius de Salerno, impresa en Venecia, 1506, siguiendo la edición *princeps*, hecha en Brescia, 1486.

Se ve que ni siquiera con los dieciséis manuscritos puede tenerse completo el texto árabe original; pero, de los veinticinco libros de la obra, están completos el 1, 4, 5, 7, 8, 10, 12, 17, 18, 19, 21 al 25, y de los libros restantes se conservan bastantes capítulos. No hay ningún libro que falte en absoluto. — *A. G. P.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

a) FILOSOFÍA

GUILLAUME, A., *The «Summa philosophiae» of al-Shahrastānī Kitāb nihāyatu 'l-iqdām fī ʿilmi ʿl-kalām*. Oxford University Press, 1934; VIII + 173 + ٥١٤ pp., en 4° mayor.

Ha dado cima Guillaume a la ardua y penosa tarea que se impuso, años hace, de editar y traducir el texto árabe de la obra que con exactitud apellida *Summa philosophiae* de Šahrastānī (1086-1153 de J. C.), cuya parte primera fué ya analizada en AL-ANDALUS (1933, p. 462). En una sabia introducción, Guillaume discute el lugar que como pensador ocupa Šahrastānī en la historia de la especulación filosófica y teológica del islam y lo diputa el último gran filósofo anterior a Averroes por su originalidad, aparte de su extraordinaria habilidad polémica contra todas las herejías, singularmente la *muʿtazil*. La traducción es clara y fiel, pero completa tan sólo en aquellos capítulos o temas que por su valor metafísico lo merecen; el resto del libro lo traduce en compendio, aunque sin omitir cosa alguna de real importancia. Huelga señalar el interés que ofrece el ideario de esta *Summa* para su cotejo con las obras similares de la Escolástica cristiana, a las que precede en un siglo por lo menos: todos los preámbulos de la fe islámica — existencia, unicidad, atributos y operaciones *ad extra* de Dios — se razonan en función de los textos revelados y de los principios fundamentales de la metafísica aristotélica. — *M. A. P.*

TEICHER, Jacob, *Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica*. Estratto dal *Giornale critico della filosofia italiana*, diretto da Giovanni Gentile. Anno XVI. Seconda serie. Vol. III, fasc. II.

Se nos propone en este trabajo la realización de lo que llama su autor un «experimento metafísico», que consistiría, según sus mismas palabras, «nel seguire attentamente, senza preoccuparsi per il momento dell'eventuale nesso storico, lo sviluppo di un atteggiamento dottrinale o di un principio filosofico, di misurarne gli effetti e de-

terminarne la portata nell'ambito di una speculazione e di metterlo poi a confronto con lo stesso atteggiamento dottrinale o con lo stesso principio, considerati stavolta nella loro attività e dinamicità entro l'altra speculazione» (p. 102). Aclarando más la idea, observa que su propósito no es el de considerar aislados en uno y otro sistema, el cartesiano y el arábigojudaico, estos principios y estas actitudes que se propone comparar, sino que quiere compararlos «nella loro intima e viva dinamicità entro i propri sistemi».

El principio y la actitud (que para Teicher luego se identifican) es la duda metódica de Descartes con su desembocadura en el *Cogito*, como prototipo de la idea clara, y el concepto de Dios como Ser necesario con sus consecuencias acerca de las relaciones de Éste con el mundo y con el conocimiento humano, como ciencia y como revelación. Los sistemas escogidos para realizar el «experimento» son, por una parte, la filosofía de Descartes con algunas tímidas alusiones a Spinoza, y, por otra, la filosofía arábigojudía en la cual resalta, como autor principal del punto de cotejo, Maimónides, al que siguen en importancia Algazel y Avicena, con alguna alusión a Averroes y a Hasdai Crescas.

El resultado del «experimento metafísico» es expresado por el mismo autor con estas palabras: «I risultati del nostro esperimento metafisico ci hanno condotto, da un lato verso una comprensione migliore dei punti principali della filosofia di Cartesio, e dall'altro verso una rivalutazione completa della filosofia arabo-ebraica, la cui tendenza principale ci é apparsa come identica del tutto alla filosofia moderna, e, in conseguenza, anche la filosofia del Rinascimento, erede principale di quella filosofia, si presenta ora sotto un aspetto nuovo. Occorre, pero, fissare ancora la portata precisa di questi risultati; non si trattava infatti, nella presente indagine, di riassorbire il movimento filosofico degli Arabi ed Ebrei e dei pensatori del Rinascimento in un unico indirizzo cartesiano, ma di tracciare lo sfondo ideale costituito da atteggiamenti spirituali e quindi da problemi identici, sul quale si designano i tratti individuali dei singoli pensatori; si trattava, in somma, di determinare il valore esatto delle idee e dei problemi agitati in queste speculazioni e di fornire così al lavoro storico di precisazione i mezzi adeguati per poter determinare la giusta posizione di ogni singolo pensatore» (p. 249).

Labor tan vasta como es ésta de lograr una «mejor comprensión de los puntos principales de la filosofía de Descartes y la revalorización completa de toda la filosofía arábigohebraica», y todo ello como resultado de un sencillo experimento, nos hace sospechar a primera vista que algo de maravilloso y sorprendente debe de encerrar esta nueva especie de experimento. Añadimos a esto que la extraordinaria agilidad de pensamiento con que se mueve Teicher, lo mismo en el terreno de la especulación sistemática, en el cual principalmente insiste, que en el del cotejo histórico, nos evoca la imagen de un fenómeno de prestidigitación mental y metafísica en los mismos linderos en que se nos presenta el experimento.

Notamos, primeramente, la mezcla un tanto confusionaria entre filosofía sistemática y filosofía histórica. Cuando hacemos pura especulación filosófica, somos libres de dar al curso de nuestras ideas el rumbo que nos parece más adecuado, sin otros límites que los de la lógica o el sentido común; pero cuando pretendemos analizar una doctrina histórica, no nos es permitido dar a la teoría en cuestión un alcance que pudo tener, pero que de hecho no tuvo en la mente del pensador, atendidos los otros puntos de su sistema. Y cuando queremos comparar el pensamiento dominante o el espíritu de una filosofía o de un filósofo, debemos tomar como punto de partida el pensamiento o la postura central del autor o de la doctrina, sin silenciar los otros elementos importantes que pudieran ser contrarios a nuestro punto de vista. Esto no es sino trazar perspectivas que encuadren debidamente los puntos doctrinales de nuestro cotejo y sirvan de freno al deseo excesivo de encontrar semejanzas, que no son tales, sino violentando la objetividad histórica con sutilezas excesivas y puntos de vista puramente subjetivos.

Estas normas nos parecen sistemáticamente olvidadas por Teicher, quizá conscientemente, atendiendo a la naturaleza especial del *experimento*, lo cual da por resultado su desvalorización histórica, que es el punto de vista donde se concentra, en este caso, el principal interés.

Teicher se caracteriza por un afán excesivo de simplificación, que, si en teoría puede ser claridad, en historia puede ser todo lo contrario de la objetividad. Así, vemos que repetidamente reduce la actitud mental de la filosofía arábigojudía y de la filosofía moderna a lo que

él llama «el pensamiento intuitivo», en contraposición al «pensamiento raciocinativo», propio de la filosofía aristotélica y escolástica. Nos maravilla esta profundamente diversa actitud mental — que por otra parte en ningún lugar nos dice Teicher en qué consiste — de filosofías situadas en la misma Edad Media, de cuño cultural tan uniforme y llenas de mutuas interferencias.

El nervio de su pensamiento consiste en presentar el *Cogito* cartesiano como «intuición de la única realidad suprema existente y fuente de toda realidad». Y en el análisis de la noción de la duda metódica (en la cual ve contenido el sentimiento de la certeza, que es la intuición de toda verdad, el fundamento de toda realidad y la base de la conciencia del espíritu y de la estructura del universo, lo mismo considerado en sí mismo que en el concepto de la totalidad del ser) derrocha el autor una profunda sutileza de análisis, que no ofrece más reparo, sino el de estar totalmente alejado del pensamiento de Descartes, a menos de considerar a éste como autor del sistema hegeliano o neo-hegeliano. Y así, concibe el argumento ontológico cartesiano como una deducción del *Cogito*, en el cual se aprecia el concepto de Dios como realidad suprema, cuyos aspectos serían el espíritu y el cuerpo; y, olvidando por completo el aspecto voluntarista de la filosofía cartesiana, da al concepto de Dios como ser necesario, el carácter de pensamiento característico — piedra miliaria — de toda la filosofía moderna. ¡Como si el célebre argumento ontológico no hubiera sido nunca formulado antes de Descartes, ni se diera importancia alguna, en los siglos anteriores al Renacimiento, al concepto de Dios como *ens a se!*

Y colocados ya en este plano, nos encontramos ante dos autores, tan contrapuestos como Algazel y Maimónides, coincidiendo en una actitud mental que se confunde con el *Cogito* cartesiano, aunque en Algazel sea sólo sentimiento y en Maimónides intuición suprema de la noción, racional y distinta, de Dios. Y en Avicena será el *Cogito* cartesiano aquella manera superior de entender por la cual el alma se confunde con el *entendimiento activo* y, por medio de éste, se comprende a sí misma y a todo el universo. Y por el mismo procedimiento, la estructura astronómica del cosmos, expresada en las emanaciones de las esferas, no será sino «la actividad del pensamiento intuitivo», observando que «los conceptos de la verdadera ciencia,

en cuanto intuitivos, no traducen la realidad, ni la representan, sino que ellos mismos son la realidad» (p. 239).

La parte principal del «experimento» se lleva a cabo en torno del concepto de Dios como Ser necesario, noción que se encuentra clara y precisa en Maimónides, de donde probablemente la tomó Santo Tomás, y que en Descartes es deducida principalmente del argumento ontológico. El autor encuentra la dificultad principal con que tropieza su «experimento», en la noción del Ser necesario como *causa sui*, en el sentido puramente negativo (que no necesita de otro para existir), tal como objetaba Caterus a Descartes. Este sentido negativo y predominantemente físico de la Primera Causa, lo da Teicher como típicamente aristotélico y que sólo por Descartes fué superado en e sentido de Maimónides, esto es, como concepto de un ser que tiene identificada su esencia con su existencia, cuando es uno de los conceptos más claramente elaborados por la Escolástica albertinotomista, y es precisamente en Descartes donde se encuentra desfigurado por las teorías voluntaristas de la escuela franciscana, que predominan en la inspiración del sistema cartesiano.

Llevado de la idea de encontrar identidades radicales, extiende Teicher el racionalismo característico de la filosofía arábigojudaica, en lo tocante al problema de las relaciones entre la fe y la ciencia, hasta considerar que Maimónides y los rabinos de su tiempo habían ya «superado la historicidad de la Biblia», cuando la recargaban con sus típicas y abarrocadas exégesis.

Resulta curioso cotejar los resultados a que llega Teicher, identificando el pensamiento de los filósofos árabes y judíos y el de Descartes como prototipo del pensamiento de la filosofía moderna, con los resultados de la comparación que con toda ponderación y con la debida perspectiva histórica hace Leon Roth en su libro *Spinoza, Descartes, Maimonides* (Oxford, 1924). Cree Roth que la filosofía de Spinoza es, en su contenido racionalista e intelectualista, contrapuesta a la de Descartes, que es predominantemente voluntarista en metafísica, como recurso para evitar el escepticismo a que llega lógicamente la duda metódica a través del subjetivismo de la idea clara. Y añade Roth que esta contraposición de dos sistemas con tales características, es exactamente igual a la posición intelectualista y racionalista de Maimónides cuando combate a la teología islámica del *Ka-*

lām, de tendencia ocasionalista y voluntarista. Y señala luego las positivas y bien reconocidas semejanzas e influencias entre Spinoza y Maimónides.

Con todo, los abundantes textos de los varios autores árabes y judíos que aduce Teicher, sugieren frecuentemente sorprendentes analogías entre el pensamiento de estos filósofos y algunos aspectos del pensamiento filosófico moderno. Varias de ellas, como la de la duda cartesiana con la crisis algazeliana, y la del concepto antifinalista (dentro de ciertos límites) en la Física de Maimónides y en la de Descartes, han sido ya notadas. Pero una obra de conjunto que recogiera el espíritu latente en toda la corriente filosófica arábigojudía — que si está fuertemente encadenada a la Edad Media en muchos aspectos, tiene, no obstante, inquietudes y problemas propios, totalmente insospechados por la Escolástica cristiana — no creemos que se haya hecho, y sería por demás interesante realizar. Mas antes creeríamos necesario establecer un previo cotejo entre la filosofía arábigojudía y la filosofía escolástica cristiana, para ver de deslindar sus mutuas interferencias y poder determinar lo que es propio de aquella filosofía por ser medieval y lo que le compete por ser árabe y judía. Y, al mismo tiempo, podría seguirse la huella de muchas nociones que han pasado a formar parte del caudal de la filosofía moderna y cuyas raíces se extienden al especial aristotelismo árabe y hebreo, pasando por el tamiz de la Escolástica latina.

Creemos que este estudio podría ser de fecundos resultados, tanto en la Física como en la Metafísica, pero sobre todo en el problema principalísimo de las relaciones entre la fe y la ciencia. Y con esto ya no faltaría sino descubrir y valorizar los autores intermedios que, en el umbral ya del Renacimiento, iniciaron la crítica de Aristóteles y abrieron los horizontes del pensamiento occidental a inquietudes, muy antiguas en las mentalidades semíticas, pero del todo nuevas y aun ahora actuales en la Europa moderna.

En el trabajo de Teicher parece, a veces, vislumbrarse — a través del deformador espejismo creado por su especial método, que no juzgamos acertado — este espíritu que anima la corriente filosófica arábigojudía y la acerca a la filosofía moderna. Quizá, sin embargo, no se haya propuesto, en el fondo, otra cosa el autor, que califica modestamente el presente trabajo de «spunti». — *Félix Treserra.*

B) RELIGIÓN

HALKIN, S. Abraham, *Moslem schisms and sects («Alfarḳ bain al-firaḳ»..... by ʿAbd al-Kāhir..... al-Baghdādi.* Tel-Aviv, 1935; XVIII + 261 pp., en 4° mayor.

La historiografía de las sectas islámicas ha enriquecido sus fuentes con esta traducción del *Farq bayn al-firaq,* que viene a completar la rica información del *Kitāb al-milal* de Šahrastānī (traducido al alemán por Haarbrücker, en 1850) y del *Fiṣal* de Ibn Ḥazm (traducido al español por Asín en 1927-1932). Su autor, ʿAbd al-Qāhir de Bagdad, fué un teólogo ortodoxo de la escuela *aš*ʿ*arī* que murió el año 1037 de J. C. Lo mismo que las obras de Ibn Ḥazm y de Šahrastānī, el *Farq* añade a la exposición histórica de las sectas (nombre, origen e ideario de cada una) su refutación teológica desde el punto de vista ortodoxo. El texto árabe fué editado en El Cairo en 1910 y traducida al inglés su parte primera (que termina con la refutación de las sectas de la escuela *mu*ʿ*tazil)* por Kate Chambers Seelye (New York, 1919). La parte segunda del *Farq,* es ahora traducida por Halkin, sobre el texto de la edición citada, pero corregido y completado con el manuscrito original y teniendo presentes algunas enmiendas sugeridas por Goldziher, Brockelmann y Casanova. La traducción va enriquecida con abundantes y muy eruditas notas, en las que el traductor corrige los errores de la edición impresa, completa los datos históricos de la obra original, aclara sus alusiones oscuras, identifica las personas, lugares y sucesos citados y, en general, facilita al lector no especialista el estudio e inteligencia del libro. Una breve introducción sobre la teología de la escuela *aš*ʿ*arī* ayuda a valorar las críticas que el autor del *Farq* hace contra las escuelas heterodoxas. Copiosos índices de obras aprovechadas en las notas y de todos los nombres propios citados en el texto, facilitan la consulta de este utilísimo manual de heresiología musulmana. — *M. A. P.*

ZOETMULDER, P. J., *Pantheisme en monisme in de javaansche soelek-litteratuur* (Panteísmo y monismo en la literatura mística javanesa). Nijmegen, 1935; 430 pp., en 4° mayor.

El autor, jesuíta holandés, ha redactado esta obra para obtener el grado de doctor en letras por la Universidad de Leiden. Es un estudio, verdaderamente científico, del más alto interés para la historia de las ideas filosóficoteológicas del islam. La isla de Java, profundamente indianizada desde los más remotos siglos, fué conquistada para el islam a principios del XVI; pero ya desde el XIII había comenzado a islamizarse y hoy el noventa por ciento de su población profesa el credo ortodoxo, de rito *šāfiᶜī*, y está afiliada a varias órdenes terceras o cofradías populares —*qādirīes*, *naqšabandīes*, *šāḏilīes*, etc.—, cuya doctrina mística ha influído profundamente en la mentalidad javanesa, junto con las especulaciones monistas y panteístas de la India vecina.

El autor de esta tesis doctoral, profundo conocedor de ambas fuentes documentales — islámica e india —, ha explorado sistemáticamente los textos indígenas de carácter ascéticomístico *(sulūk)* y ha procurado interpretar su ideología panteísta y monista para discernir en ella los elementos que dependen del indianismo ancestral y los que derivan más o menos directamente del *ṣūfismo* islámico. Entre estos últimos merece para nosotros atención singular la influencia de Ibn ᶜArabī de Murcia, que Zoetmulder descubre en muchos de los textos javaneses estudiados: páginas enteras, y muchas en número, son las dedicadas a cotejar aquéllos con la doctrina del *Futūḥāt* de Ibn ᶜArabī, sirviéndose para ello de nuestros estudios sobre el *ṣūfī* murciano.

Otros cotejos con la doctrina mística de Ḥallāŷ y Algazel completan la exploración de las fuentes islámicas. Copiosos registros de las obras aprovechadas y de los temas discutidos facilitan la consulta de este magistral estudio, que lleva como apéndice un sumario en inglés para los lectores que ignoren el holandés en que está redactado. — *M. A. P.*

ZAYAT, Habib, *La croix dans l'islam*. Harissa (Lyban), 1935; 12 + 1·· pp., en 4°

Forma parte este folleto de una serie titulada *Documents inédits pour servir à l'histoire des patriarcats melkites*. Es un estudio literario, ritual e histórico, según fuentes islámicas, del signo de la cruz en la historia religiosa, política y literaria del islam. El autor, sirio católico del rito melquita, ha recogido gran número de noticias del mayor interés sobre el tema y las ha sistematizado bajo las siguientes rúbricas principales: estudio lexicográfico de la voz *ṣalîb* (cruz) y de sus derivados; la cruz en la tradición musulmana; la cruz en los poetas islámicos; el juramento por la cruz; diversas maneras de hacer el signo de la cruz; la invocación de la cruz entre los musulmanes; la señal de la cruz en las gestas guerreras bizantinas y en las cruzadas; la cruz en las artes plásticas (joyas, vasos, telas, monedas); la cruz en las iglesias, casas, banderas, etc. La obra, redactada en árabe, lleva delante un minucioso resumen en francés que facilita la búsqueda y consulta de los temas. Las fuentes exploradas son exclusivamente orientales. — *M. A. P.*

c) CIENCIAS

THE DAVID EUGENE SMITH PRESENTATION VOLUME. OSIRIS, *Studies on the History and Philosophy of Science and on the History of Learning and Culture*. Vol. I (enero 1936); 777 pp., en 8°

No hace mucho tiempo que el incansable editor de *Isis*, nuestro amigo Dr. George Sarton, anunciaba el proyecto de dar comienzo a otra publicación: *Osiris*, la cual ofrecería monografías y artículos sobre puntos bien concretos de historia y filosofía de las ciencias. Hoy tenemos ya a la vista el primer volumen de *Osiris*.

Está dedicado al profesor David Eugene Smith, tan benemérito en el campo de la Historia de las ciencias matemáticas. Bien conocidas son sus obras sobre Historia de las matemáticas, sobre la enseñanza de la Aritmética, sobre las Matemáticas en América y en el Japón, sobre bibliografía de la enseñanza de las Matemáticas. Se cuentan por centenares sus artículos referentes casi todos al mismo

tema. Pero no paran aquí los méritos del Dr. D. E. Smith: ha sido bibliófilo incansable que ha logrado reunir una magnífica colección de obras, manuscritos e instrumentos de Matemáticas que ha ofrendado últimamente a la *Columbia University,* de la cual es profesor. Por fin, a él se debe la fundación de la *History of Science Society.*

En la magnífica colección de artículos sobre Historia de las matemáticas que forman este primer volumen de *Osiris,* hay algunos que interesan a la historia de la ciencia árabe, y por ello nos hemos creído obligados a hacer esta reseña.

Sobre el *Álgebra en la historia y en la prehistoria de la ciencia,* trata E. Bortolotti. Se fija especialmente en el Álgebra de Muḥammad ibn Mūsà al-Jwārizmī, e intenta relacionarla con el Álgebra de Diofanto y con los procedimientos algebraicos de los antiguos egipcios y caldeos. Cree en una decisiva influencia de la ciencia griega sobre el Álgebra de al-Jwārizmī, que probablemente le llegaría a través de los emigrados nestorianos.

Sobre el *misterioso Abolays,* autor del *Libro de las propiedades de las piedras* que se cita en el *Lapidario* de Alfonso X, trata George O. S. Darby. Revisa las hipótesis presentadas por los historiadores para identificar a dicho Abolays, y asimismo ensaya otras posibles identificaciones.

Salomón Gandz trata del tema de *las fuentes del Álgebra de Muḥammad ibn Mūsà al-Jwārizmī* y, a diferencia de Bortolotti, quiere ver las de la parte geométrica en la obra hebraica *Mišnat ha-Middot.* La parte algebraica derivaría, en cambio, a su juicio, de la tradición caldea e india, mantenida viva por los mercaderes arameos, que tanto influyeron en la vida social de Babilonia en sus últimos tiempos.

Nosotros damos a conocer *Una obra astronómica desconocida del célebre traductor Johannes Avendaut Hispanus,* que ofrece notable interés para el estudio de las influencias de las teorías de Ṯābit ibn Qurra y de Azarquiel acerca del movimiento de las estrellas fijas. Damos la edición del opúsculo de Juan Avendaut a base del único manuscrito que nos fué asequible y esperamos poder presentar más adelante una edición con mayor base bibliográfica.

J. Tropfke nos ofrece el *estudio de un tratado de Arquímedes sobre el heptágono,* tratado que ha llegado a nosotros a través de una traducción arábiga, obra de Ṯābit ibn Qurra, desconocida hasta hace

poco tiempo, en que, gracias a las investigaciones del malogrado K. Schoy, fué descubierta. El tratado tiene un verdadero interés algebraico, y su estudio ha exigido grandes esfuerzos, pues aparte el mal estado del original griego, de lo cual ya se queja Ṯābit, los sucesivos copistas habían corrompido con bastante frecuencia el texto.

A. van de Vyver nos habla de *las más antiguas traducciones latinas medievales* (siglos X-XI) de tratados de astronomía y astrología, árabes casi siempre. El autor sigue trabajos anteriores suyos y también nuestros y amplía su radio de acción.

Por fin, E. Zinner nos ofrece un estudio de las *Tablas toledanas*, que tanta influencia ejercieron a lo largo de la Edad Media. A base de una copiosa colación de manuscritos, el autor estudia su contenido teórico y tabular, advirtiendo una falta de unidad, que permite desglosar de las Tablas de Toledo una parte de origen genuinamente arábigo (procedente, al parecer, del grupo del qāḍī Ibn Ṣāʿid y Azarquiel) y una parte ulterior, de origen cristiano, que sería debida, probablemente, a la recensión operada en la primera mitad del siglo XII y a la traducción ampliada de Gerardo de Cremona. — *J. M. V.*

Meyerhof, Dr. Max, *Sur un glossaire de matière médicale arabe composé par Maïmonide* (en *Bulletin de l'Institut d'Égypte,* t. XVII, session 1934-1935, pp. 223-235).

El Dr. Meyerhof, cuyos trabajos sobre la medicina árabe son siempre de primer orden, publicó hace poco en esta misma revista Al-Andalus, III [1935], pp. 1-41) un excelente *Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d'Espagne,* donde resume, con sus antecedentes griegos y orientales y su posterior influencia en la ciencia medieval, el admirable esfuerzo de los sabios españoles en dichas materias, cuyo período esencial va desde el año 949 — fecha de la llegada del códice griego de Dioscórides a la biblioteca de ʿAbd al-Raḥmān III — hasta la monumental compilación del malagueño Ibn al-Bayṭār († 1248). En dicho *Bosquejo* (p. 27) aparece ya citada una obra de Maimónides sobre el mismo tema, que Meyerhof proyecta editar en el tomo tercero de las *Mélanges Maspero*. El trabajo que ahora comentamos (comunicación al Institut d'Égypte en 8 de abril de 1935) es un análisis preparatorio.

El opúsculo de Maimónides está contenido en el ms. 3.711 de la

Biblioteca de Santa Sofía en Istanbul, encontrado por Ritter en 1932. Ocupa los folios 75*b*-102*a* y se titula *Šarḥ asmā' al-ᶜuqqār* («Explicación de los nombres de la droga»). Debió de ser compuesto en Egipto entre 1180 y 1200. Es obra — poco conocida, y casi nunca citada por los autores musulmanes posteriores — que hay que añadir a los otros nueve tratados médicos de Maimónides enumerados por Meyerhof en *Archeion*, XI [1929], pp. 146-155. Como su nombre indica, es un glosario de nombres sinónimos de drogas en árabe, griego antiguo, siríaco, persa, beréber, español *(fī ᶜaǧamiyyat al-Andalus)*, magribī y egipcio. Es curioso que no se cite el nombre hebreo de las drogas. Consta de cuatrocientos cinco párrafos de extensión muy variable, pero todos breves. Sus fuentes principales son las obras españolas de Ibn Ǧulǧul, Ibn Ǧanāḥ, Ibn Samaǧūn y al-Gāfiqī, que aparece citado como «un autor español moderno». La copia del opúsculo, como la de todo el códice, es de mano de Ibn al-Bayṭār, y, por ser bastante mendosa, hay que suponer que el gran malagueño la realizó en El Cairo siendo aún muy joven, al comienzo de su carrera científica.

El códice estudiado por Meyerhof, aparte su considerable interés estrictamente técnico, tiene para los españoles un gran valor sentimental. Se trata de un autógrafo de Ibn al-Bayṭār y contiene un opúsculo de Maimónides, de cuyo nacimiento acabamos de conmemorar el VIII centenario. En él el gran sabio andaluz aparece colaborando en una de las grandes empresas de la ciencia española medieval, emplea a menudo palabras romances y revela que, a pesar del destierro, no perdió nunca el amor de su patria y siempre se consideró español, pues — al citar los nombres occidentales — dice siempre: «Entre nosotros, en el Magrib, etc.» — *E. G. G.*

Catherine Welborn, Mary, *Studies in medieval metrology. The «De ponderibus et mensuris» of Dino di Garbo († 1327)*, en *Isis*, XXIV [1935], pp. 15-36.

Es el primer artículo de una serie en que se estudiarán los pesos y medidas de la Edad Media. El tratado *De ponderibus et mensuris* se halla en la *Chirurgia* del mismo Dino (Venecia, 1499, 1536, etc.), florentino, graduado en la escuela de Bolonia hacia 1300.

Los nombres incluídos en su lista son de origen griego y árabe, con unos pocos derivados del latín y algunos, menos aún, del hebreo. La principal autoridad de Dino es Ibn Sīnā, que al fin del libro V del *Qānūn* da dos listas de pesos: una, derivada de al-Sāhir, traductor bagdadí del siglo IX, y otra, tomada de la *Practica sive Breviarium* de Yaḥyà ibn Serapion (que había traducido Gerardo de Cremona en el siglo XII). También consulta el *Liber ad Almansorem* de al-Rāzī, o, mejor, una glosa de este libro. Dino utiliza menos las fuentes latinas o griegas, aunque las cite más que las árabes.

La señora Welborn ha tenido la paciencia de hacer una lista alfabética de los pesos y medidas insertos en el opúsculo de Dino, que abarca tres extremos: nombre, valor y autoridad en que se basa; por ejemplo: «aldequarid = 4 onzas — Ibn Sīnā». Después de esta lista, va identificando cada uno de los nombres y siguiendo su evolución morfológica.

Es utilísimo el trabajo para el conocimiento de la intrincada metrología medieval. — *A. G. P.*

Millás Vallicrosa, J., *Un almanaque portugués del siglo XIV*. Lisboa, 1935; 7 p., en 4° (Extracto de las *Actas del III Congreso Internacional de Historia de las Ciencias,* celebrado en Portugal en 1934.)

Describe el docto profesor Millás el manuscrito 3.349 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que contiene un almanaque portugués, hecho, según el meridiano de Tortosa, para el año 1321, que es copia de otro almanaque perpetuo, traducido del árabe al latín, el año 1307.

En otros folios del mismo manuscrito hay tablas en portugués de carácter cronológico y astronómico; varias tablas tomadas de Azarquiel (a través de la versión de Gerardo de Cremona) y de Don Profeit Tibbon.

El almanaque portugués en cuestión fué publicado, por error de Rico Sinobas, entre las tablas alfonsíes del Rey Sabio. «Y lo más triste del caso — dice Millás — es que omitió el número de los manuscritos, alteró el orden de las tablas, tradujo al castellano los títulos portugueses y presentó la edición como si fuera reproducción facsímile de un texto castellano antiguo.» Aunque algunos críticos extran-

jeros denunciaron el hecho, los historiadores nacionales siguen ciegamente a Rico Sinobas en su error.

El almanaque es una de las primeras muestras de la actividad científica en Portugal. — *A. G. P.*

Renaud, H. P. J., et Colin, G. S., *Documents marocains pour servir à l'histoire du «mal franc»*. Textes arabes publiés et traduits avec une introduction. Paris, Larose, 1935; 123 + ٢٩ pp., en 4° (Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, t. XXVII.)

Los editores de la *Tuḥfat al-aḥbāb* prosiguen sus estudios, tan valiosos a la vez para la historia de la medicina y de la lexicografía musulmanas, con la publicación de estos primeros documentos en lengua árabe sobre la sífilis (el «morbo gálico») en el occidente islámico. Anteriormente, no se conocía más que las referencias de León Africano en el siglo XVI y algunos datos modernos sin importancia.

Es bien sabida la enorme difusión epidémica que el «morbo gálico» tuvo en el viejo mundo, importado, sin duda, de América por la tripulación de Colón al regreso del primer viaje de éste (14 de marzo de 1493). Pero se discute encarnizadamente si la terrible enfermedad hizo entonces su primera aparición en dicho viejo mundo (tesis «americanista»), o si ya era conocida en tiempos más antiguos. Los autores se inclinan a la tesis «americanista», pero no tratan de resolver de plano la cuestión, limitándose a demostrar que los textos — aducidos en la polémica — de Avicena, Abulcasis [Abū-l-Qāsim al-Zahrawī], Ibn al-Bayṭār y el seudo-Suyūṭī [al-Ṣunburī, autor del *Kitāb al-raḥma*], así como determinadas terapéuticas persas, no tienen nada que ver con la sífilis. Los primeros datos ciertos en árabe son los de Dāwūd al-Anṭākī († 1597 o 1599), en su *Taḏkira* y en su *Nuzha*. En esta última, la fecha 807 héjira habrá de ser sustituída por 907 (=1501-2). Del lado árabe, pues, no hay por el momento nada que se oponga a la tesis americanista.

Los textos marroquíes, estudiados en la introducción y luego traducidos y editados, son cuatro: los tres primeros, poemas didácticos o *arŷuzas* (recuérdese, en nuestra literatura, el famoso del Dr. López de Villalobos, *Sobre las contagiosas y malditas bubas*, Salamanca, 1498); el cuarto, unos fragmentos en prosa.

La primera *arŷuza*, a la que va unida un comentario del propio

autor, es de ʿAbd al-Karīm b. Mu'min b. Yaḥyà al-ʿIlŷ («renegado») al-Ŷanwī («genovés»), que formó parte del majzén del segundo šarīf saʿdī, a mediados del siglo XVI. Contiene una descripción del mal — llamado *bībaś* (= *bubas*) — y su terapéutica por unas píldoras arsénicomercuriales. La obra de este hijo de renegado demuestra una vez más qué fecunda ha sido la influencia extranjera en la ciencia árabe. La edición se basa en un manuscrito (siglo XVII o XVIII) de la biblioteca de Sīdī al-Dukkalī en Salé.

La segunda *arŷuza* es debida a la pluma del conocido polígrafo ʿAbd al-Raḥmān al-Fāsī (1631-1685). Consta de noventa y dos versos. La primera mitad procede del poema anterior; pero en la segunda se describen nuevos tratamientos, sacados, en su mayor parte, de las obras de Dāwūd al-Anṭākī. La edición ha sido hecha según tres manuscritos: dos marroquíes y uno de la Biblioteca Nacional de Madrid (n° 338 de Guillén Robles = 5.265 moderno) de fecha 1065 h. (= 1655) y no identificado por el autor del Catálogo.

La tercera *arŷuza* es de ʿAbd al-Wahhāb Ādarrāq (1666-1746), de una conocida familia de practicones beréberes. La edición está basada en tres manuscritos. El poema consta de ciento setenta y nueve versos sin dividir en capítulos; deriva también en gran parte de las obras de al-Anṭākī; muestra la creciente influencia de la medicina oriental y la regresión del influjo europeo (la enfermedad ya no se llama *bībaś* = *bubas*, sino *ḥabb* = *grano*), así como el atraso médico marroquí, y, por su carácter exclusivamente didáctico, no nos da los datos pintorescos e históricos que podríamos esperar de él.

En esta última *arŷuza* se indica como remedio contra la sífilis el tratamiento por la *ʿušba* o «planta medicinal por excelencia». En efecto, los árabes supieron pronto el valor terapéutico de la *zarzaparrilla* y de la planta llamada *china*. Los autores conocen una *risāla* sobre estas hierbas, obra de Ibn al-Šaqrūn al-Miknāsī (siglo XVII); pero han preferido editar — para ilustrar la cuestión — unos fragmentos, extraordinariamente interesantes y probable fuente de Ibn Šaqrūn, debidos a un individuo llamado al-Ṣiqillī («el Siciliano»). Se ignora el título y la extensión de la obra a que pertenecen dichos fragmentos y no es posible, por ahora, identificar al autor. — *E. G. G.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

BRUNSCHVIG, Robert, *Ibn aš-Šamāᶜ, historien ḥafṣide,* en *Annales de l'Institut d'Études Orientales* (Faculté des Lettres de la Université d'Alger). Tome I [1934-1935], pp. 193-212.

Es un breve estudio acerca de Ibn al-Šamāᶜ y de su obra, titulada *al-Adilla al-bayyina al-nūrāniyya ᶜalà mafājir al-dawla al-ḥafṣiyya,* de la cual existen varios manuscritos, que reseña el articulista, deduciendo que el menos malo es el de la Biblioteca Nacional de París, nº 4.625.

El padre del autor era alto dignatario de la corte del sultán ḥafṣī Abū Fāris, a quien dedicó dos *qaṣīdas* y asesoró en materias de *fiqh,* que era su especialidad, como lo acredita la polémica que sostuvo con Abū-l-Qāsim al-Burzūlī. Del hijo no se conoce más que el nombre (Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad) y el hecho de que compuso su obra histórica *Adilla,* a fines del año 861/1457, para la Biblioteca del sultán de Túnez, Abū ᶜAmr ᶜUṯmān.

El texto del opúsculo no pasa de cuarenta y nueve folios, en el manuscrito de París. Va precedido de un prólogo, de poca importancia y menor originalidad, y seguido de un breve epílogo en que se citan y comentan *ḥadīṯs* y opiniones de jurisconsultos en apoyo del versículo del Alcorán que regula la represión del bandidaje, y se narra la ocupación de Ifrīqiya por los árabes que los fāṭimíes lanzaron contra los zīríes.

La parte central de la obra abarca el período de dos siglos y medio — desde comienzos del siglo XIII a mediados del XV — que duró la dinastía ḥafṣī, cuyos reinados historía con la natural brevedad. Sus fuentes informativas son: el *Kitāb al-ᶜibar* de Ibn Jaldūn y la *Fārisiyya* de Ibn Qunfuḏ, si bien es perfectamente admisible la hipótesis de una fuente común con respecto a esta segunda obra. Los datos nuevos que aporta el autor son muy escasos y de segundo orden. Quizá merezcan señalarse, por su relativa importancia, los que se refieren a la historia local de Túnez.

Mr. Brunschvig termina su bien documentado trabajo con unas observaciones críticas acerca de la influencia de la obra de Ibn al-Šamāᶜ en los historiadores posteriores. — *M. M. A.*

Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne Musulmane, extraite du Kitāb Aʿmal al-Aʿlam par Lisān ad-Dīn Ibn al-Khatīb.* Texte arabe publié avec introduction et index. Rabat, 1934. Éditions Félix Moncho. *(Collection de textes arabes publiée par l'Institut des Hautes-Études Marocaines,* vol. III.)

Aunque en varios pasajes trata Ibn al-Jaṭīb de justificar el título con que ha designado a su obra, parece claro que el nombre ha sido un pretexto. En rigor se trata de una historia universal del islam, ajustada a los métodos de exposición de la época, y que quedó sin terminar.

La segunda parte está dedicada exclusivamente a la historia de España, desde los primeros tiempos de la dominación musulmana hasta el año 773 de la héjira, con un apéndice sobre los reyes cristianos de la reconquista. Ibn al-Jaṭīb no se propuso redactar una historia general de al-Andalus con la amplitud que le permitían su conocimiento de la materia y los medios de información que tenía a su alcance. En su plan, la historia de España no era más que una parte, aunque importantísima, de la historia universal del islam. Por eso le dedicó la máxima extensión compatible con un compendio o manual, y esto es todo lo que poseemos: un resumen de crónicas antiguas más extensas y de algunas monografías que el propio autor tenía ya publicadas, como la relativa al reino musulmán granadino.

El polígrafo arábigoespañol manejaba la pluma con gran facilidad y gustaba del adorno literario, aun escribiendo de materias históricas, que requieren estilo claro y sencillo. En sus escritos de esta índole se echa de menos la crítica y depuración de los hechos que constituye la nota característica de los buenos historiadores. Por eso nada tiene de extraño que en este resumen histórico, compuesto un poco a la ligera, se hayan deslizado errores de alguna importancia.

«El manuscrito de Ibn al-Jaṭīb — dice, a este propósito, don Francisco Codera [1] — , que tan buenas noticias nos proporciona respecto al reino de Zaragoza, no ofrece menos novedad para la historia de los otros reinos de Taifas y períodos posteriores; pero, por lo visto, puede deducirse que no siempre estaba bien enterado, y que,

[1] *Noticias acerca de los Benihud, reyes de Zaragoza, Lérida, Calatayud y Tudela,* apud *Estudios críticos de historia árabe española,* VII, p. 371.

por tanto, la obra, aunque muy importante, no deja de tener defectos, y sus datos no deberán tomarse como indiscutibles.»

Aparte otros méritos que avaloran el *Kitāb Aʿmal al-Aʿlam*, debe la historiografía al autor granadino un servicio no menos importante, y es el de haber salvado del olvido no pocos fragmentos de viejas crónicas perdidas: la de Ibn Abī-l-Fayyāḍ, *al-Matīn* y *al-Muqtabis* de Ibn Ḥayyān y otras que sería prolijo enumerar.

Al dar cuenta a la Academia de la Historia del contenido e importancia de esta obra, el inolvidable maestro Codera expuso la necesidad de preparar una edición de su segunda parte (la relativa a la España musulmana), que, desde entonces, quedó incluída en la lista de publicaciones que a su tiempo habrían de emprender los arabistas especializados en este ramo. Circunstancias que no es del caso apuntar han retrasado la realización de tan loable empresa, hasta que, hace apenas un año, apareció la edición, objeto de esta nota bibliográfica.

Es un volumen de 447 pp. (incluídos los índices de materias, nombres propios de personas y lugares) con una brevísima introducción, en la cual el editor, Sr. Lévi-Provençal, dibuja la silueta de Ibn al-Jaṭīb, que la redactó entre los años 774 y 776 (1372-1374); da cuenta de los manuscritos de que se ha servido (descritos en varias obras); enumera los estudios, ediciones y traducciones parciales que de ella se han hecho, y subsana los errores de la edición en once páginas de adiciones y correcciones.

Prescinde el editor de todo aparato bibliográfico, que en una obra de esta índole — íntimamente relacionada con otros tratados del mismo autor — habría prestado útiles servicios al historiador especialista. Con un poco más de esfuerzo habría conseguido el Sr. Lévi-Provençal reducir el número de los lugares geográficos que en el correspondiente índice deja sin identificar. Gran parte de las poesías que el autor trasladó a su obra, se encuentran en otras ya publicadas, y no hubiera sido ocioso señalar las variantes, para simplificar el manejo de textos repetidos. Por ejemplo, en el códice de la Biblioteca de El Escorial nº 404, que encierra el *Dīwān* de Abū Isḥāq Ibrāhīm de Elvira, se encuentra la poesía que copia Ibn al-Jaṭīb (pp. 265-267 de la presente edición), con variantes más aceptables que las consignadas por Dozy en sus *Recherches* (II, *Appendice* XXVI), y las del texto de esta historia.

No obstante estos pequeños *desiderata,* es de agradecer el servicio que el Sr. Lévi-Provençal ha prestado a nuestros estudios publicando una obra tan importante. — *M. M. A.*

Bel, A., *Survivance d'une fête du printemps à Tunis.* En *Revue Tunisienne,* nouvelle série, nos 19 y 20 (1934), pp. 337-345.

Afirma el docto articulista que, al escribir la historia religiosa del Norte de África, habrá que estudiar a fondo las supervivencias mágicorreligiosas anteislámicas en la religión y costumbres del pueblo beréber.

Una de ellas — todavía en parte vigente — es la de las «fiestas de primavera». Su aspecto familiar aparece descrito por el historiador Ibn Abī Dīnār al-Qayrawānī (siglo XI = XVII): Los tunecinos la celebraban el día primero de mayo, comprando verduras, hortalizas y gran cantidad de naranjas y limones; rivalizando en la preparación de manjares; construyendo, en los patios de sus casas, chozas de cañas, profusamente adornadas con plantas y flores, y entregándose con ardor a la música y al canto. La fiesta tuvo, además, en otros tiempos un aspecto público, suprimido por Aḥmad Jûja († 1057 = 1647): Durante quince días, las gentes, congregadas entre las horas del *ʿaṣr* y del *magrib* en un lugar llamado al-Warda (próximo a Bāb al-Jadrà), se entregaban a todo género de excesos y licencias.

Bel hace por separado el análisis de entrambos aspectos. En el primero, ve supervivencias de los remotísimos ritos conducentes a asimilarse por contagio la fuerza vivificadora de la naturaleza, tan patente en la primavera vegetal (los niños eran cobijados en las chozas de caña, porque ésta es planta de vigoroso crecimiento, aunque los contemporáneos de al-Qayrawānī creyeran que era para preservarles de los perniciosos efectos del sol de mayo). En el segundo, descubre vestigios de la prostitución y el libertinaje sagrados, tan difundidos en la antigüedad.

Suprimido el aspecto público de la fiesta desde el siglo XVIII, ¿qué queda en Túnez de su aspecto privado y familiar? Sería interesante averiguarlo. — *F. Galvis.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

FEGHALI, Michel, *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie.* Texte arabe, transcription, traduction et notes. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935; XIII-196-٨٩ pp., en 8°

El autor, Mgr. Michel Feghali, vicario en Francia de S. B. el Patriarca maronita de Antioquía y de todo el Oriente, es bien conocido de los arabistas por sus excelentes trabajos de dialectología árabe siriolibanesa, especialmente por *Le parler arabe de Kafr-ʿAbīda* y *La Syntaxe des parlers arabes libanais.* En todos ellos sigue y aplica el ingenioso método de su maestro, el insigne arabista francés William Marçais, a quien el presente volumen va dedicado en testimonio de admiración y afecto: es el método que conocemos por los *Textes arabes de Tanger,* los de *Takroûna,* y otros que sería prolijo enumerar.

En el presente libro el autor ha podido incluir tan sólo una parte del material recogido en su patria durante varios viajes científicos que le fueron encargados por el Ministerio Francés de Educación Nacional.

Después de un corto prólogo, la bibliografía y la explicación del sistema de transcripción empleado, el autor nos da, primero, la transcripción de cada capítulo en cursiva, seguida de una traducción casi literal al francés, con notas al pie de la página. Luego aparecen todos los textos impresos en bellos caracteres árabes.

En total hay trece textos, agrupados en tres capítulos y un apéndice: I. *La vie familiale,* que consta de cuatro textos: 1. La naissance d'un enfant. 2. La belle-mère et la belle-fille. 3. Le pain: l'homme et sa femme. 4. La veillée au coin du feu. — II. *La vie sociale,* con dos textos: 5. Un mariage chrétien au Liban. 6. Une cérémonie funèbre au Liban. — III. *La vie agricole et pastorale,* seis textos: 7. Le blé bouilli. 8. L'amandier. 9. L'agriculture dans la haute montagne. 10. La vigne et le pressoir. 11. L'olivier et le pressoir. 12. La chèvre. — *Appendice:* 13. Maladie d'estomac.

En el libro encontramos una mina de preciosos informes sobre la vida de los habitantes del Líbano, sus costumbres, fiestas y creencias populares. Como muchos aspectos de esta vida social han de sufrir

modificaciones o desaparecer por completo en un porvenir no muy lejano, debemos agradecer a Mgr. Feghali que en sus textos nos haya conservado con fidelidad absoluta el cuadro de la vida de su patria, en el lenguaje familiar hoy usado. Sería de desear que lo mismo se hiciese con la vida musulmana de Siria y, además, que los textos se conservasen, no solamente por escrito, sino también en discos fonográficos, para poder compararlos exactamente con la pronunciación de veinticinco años más tarde, porque ésta, por fuerza, habrá de sufrir modificaciones notables e interesantes. Así debiera hacerse con todos los dialectos, y es de esperar que los gobiernos de los países interesados allegarán fondos para que se realice esta labor.

No dudamos que la excelente obra de Mgr. Feghali merecerá aplausos de los eruditos. —*A. R. Nykl.*

Blachère, R., *Un poète arabe du IVe siècle de l'hégire (Xe siècle de J.-C.): Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbī (Essai d'histoire litteraire).* Paris, Maisonneuve, 1935; xx + 366 pp., en 4°

Los bellos estudios de Francesco Gabrieli y, ahora, este admirable libro de Blachère, han colocado la figura de al-Mutanabbī en el primer plano de la atención del orientalismo europeo y nos proporcionan una espléndida guía para adentrarnos en el estudio del gran poeta.

Consta el libro de Blachère de una introducción (pp. 1-20), dos partes (pp. 23-262 y 265-339) y una conclusión (pp. 341-349).

En la primera parte el autor sigue paso a paso, con prolija minuciosidad y perfecta información, los diversos incidentes de la agitada vida de Abū-l-Ṭayyib y, al mismo tiempo, el reflejo de éstos en su *Dīwān,* con abundantes traducciones — íntegras alguna vez y casi siempre fragmentarias — de las piezas poéticas. Al final de cada capítulo, que abarca un período de la vida del poeta, se da, además, un análisis de la producción de al-Mutanabbī durante ese período.

La segunda parte estudia la literatura «mutanabbiana» (invectivas, defensas, ediciones, comentarios, estudios, juicios críticos), primero en los círculos árabes medievales (incluyendo a España, páginas 293-300), luego en los árabes modernos (con análisis precisos y extremadamente finos), y, por último, en el orientalismo europeo.

La conclusión — juicio de la obra de al-Mutanabbī «desde el

punto de vista de un europeo» — viene a ser la siguiente: Los defectos imputables al hombre — venalidad de panegirista, orgullo casi satánico — son perfectamente explicables por el ambiente y por las condiciones personales del poeta. El *Dīwān* está encuadrado en la escuela neoclásica y, en gran parte, no rebasa el nivel a que llegaron los demás poetas de dicha escuela. Si no hubiera otros acentos en la voz de al-Mutanabbī, éste sería un poeta neoclásico y cortesano más, aunque desde luego distinguidísimo. Ahora bien, esos otros acentos — peculiares de al-Mutanabbī, por lo menos en el alto grado en que se encuentran en él — existen, justifican la inmensa fama del poeta y son: 1°, su «beduinidad» o renovación arcaizante y muy personal de los viejos cantores primitivos; 2°, su «tono épico», que, muy a menudo, está a la altura de los acontecimientos descritos; 3°, su habilidad para acuñar frases sentenciosas o gnómicas, de una elegante concisión y un virtuosismo extraordinario; y 4°, su lirismo, que no se orienta hacia el dominio de la sensibilidad, sino hacia el de una punzante intención filosófica. Según Blachère — en un terreno puramente subjetivo — estos dos últimos aspectos de al-Mutanabbī son los únicos que pueden tener valor para un europeo que juzgue la obra del poeta, fuera de su medio árabe, y a la luz de nuestra idea de la poesía; entendiéndose — claro es — que no hay que considerar exclusivamente el fondo — lugares comunes en su mayor parte, como, por lo demás, ocurre en tantos poetas europeos —, sino el perfecto engranaje de fondo, forma y ritmo. Este juicio, no demasiado halagüeño, cambia, sin embargo, radicalmente, en cuanto colocamos a al-Mutanabbī en su propio ambiente y lo comparamos con los restantes poetas árabes: en una literatura donde la poesía gnómica apenas si existe, al-Mutanabbī descuella como un mago de la palabra que, con su estilo nervioso y altivo, dignifica cuanto toca y reviste de arreos principescos hasta las ideas más banales.

Hasta aquí el resumen de Blachère. Su obra es impecable desde el punto de vista erudito, y, en el terreno crítico y estético, muy interesante, por plantear problemas difíciles, latentes siempre en estos «ensayos de historia literaria sobre autores orientales», pero que en temas como éste — capital — de al-Mutanabbī afloran con inusitada urgencia. En otra ocasión habrá que volver más despacio sobre ellos.

Para mí — y no hay que decir que se trata de un juicio estricta-

mente subjetivo — el análisis estético que Blachère hace de al-Mutanabbī peca de frío, y — perdónese la paradoja — de objetivo e imparcial. Ya hemos dicho que, al final de cada capítulo de la primera parte, Blachère analiza rigorosamente la producción del poeta durante ese período. Salvando los aciertos, queda subrayado cuanto de falso, de amanerado, de gongorino (Blachère usa siempre el sentido peyorativo del vocablo) tienen los poemas. Pero lo extraño es esto: analizamos en detalle la producción de al-Mutanabbī y la encontramos, en buena parte, mediocre; pero si, terminado el análisis, volvemos a dirigir una mirada de conjunto al total de la obra, vemos que las grietas se cierran, las manchas se esfuman, los fallos se escamotean y aparece, dura y compacta, como una maravillosa coraza donde rebotan las flechas críticas orientales y occidentales.

Y es que al-Mutanabbī — caso poco menos que único en la historia literaria del islam — es un «clásico vivo». La restante poesía árabe está muerta, en mayor o menor grado, tanto para los orientales como para nosotros. Se la puede disecar, estudiar, encerrar en vitrinas, comprender intelectual y estáticamente en su medio histórico. Pero la «mutanabbiana» está aún palpitante, ágil, capaz — como todo verdadero texto clásico — de admitir que cada nueva generación la interprete a su manera (ahora es, por ejemplo, como dice Blachère, vehículo de anhelos nacionalistas, más o menos disparatados). Se resiste tenazmente a la aprehensión total del arqueólogo literario, aunque, como la de nuestro genial Góngora, necesite de él para ser entendida.

Y, ante un texto poético árabe aún vigente, ¿qué hacemos los europeos? Si lo juzgamos con nuestro propio criterio estético, ya hemos visto antes, por la conclusión de Blachère, que el resultado es pobrísimo. Y si tal ocurre con uno de los más exquisitos productos del arte oriental, habría que renunciar al anhelo de ensanchar nuestras Humanidades, a tanta costa y con tan nulo provecho. No nos quedaría, pues, más que un camino teórico posible: definir una «poesía eterna», ahistórica, común a toda la humanidad, que nos sirviera de patrón con el que medir tanto la poesía oriental como la nuestra.

El magnífico libro de Blachère pone el dedo en la llaga que aqueja los estudios sobre clásicos árabes: necesitamos ideas literarias que nos guíen en la ejecución de los trabajos históricocríticos; pero, a su vez, sólo estos trabajos nos pueden proporcionar aquellas ideas.

¡Cuánto camino — a la vez delicioso y áspero — queda por andar a los arabistas para llegar al espacio abierto en que trabajan los especialistas en filología clásica! Libros como el de Blachère contribuyen no poco a la apertura de esta vía. — *E. G. G.*

FILOLOGÍA HEBREA

BRODY, H., *Mosé ibn ʿEzra: Šire ha-ḥol.* Sefer rišon, Berlin, 5695 (1935), ed. Schocken; 430 pp. en 4°

Con la publicación de este volumen de «las poesías profanas de Mosé ibn ʿEzra» ha empezado la serie de las grandes ediciones del *Instituto para el estudio de la poesía hebraica*, cuya sede está hoy en Jerusalén. El primer espécimen nos dice bien elocuentemente cuán meritoria ha de ser la labor y la alta calidad con que va a ser llevada a cabo. La casa editora Schocken, merced a cuya munificencia pudo ser fundado el *Instituto*, no ha regateado ningún medio para que la presentación de la obra estuviera a la altura del trabajo científico que supone.

El autor elegido para iniciar la serie es Mosé ibn ʿEzra, granadino, que nació entre 1055 y 1060 y debió de morir hacia 1140. Sobre su vida y obra literaria no estábamos muy bien informados, hasta ahora en que los esfuerzos del profesor H. Brody, director del citado Instituto, nos permiten ya tener un conocimiento definitivo, rectificando puntos de vista que dificultaban la buena comprensión de nuestro poeta.

En el tomo VIII de la *Encyclopaedia Judaica* (pp. 344 y ss.) el profesor Brody había esbozado ya una nueva apreciación de la personalidad de Mosé ibn ʿEzra, basándose principalmente sobre fuentes originales. Este estudio le sirvió de base para el prólogo que puso a la edición de los *Selected Poems of Moses ibn Ezra*, que, acompañada de la traducción de S. Solis-Cohen, apareció recientemente en la colección *The Schiff Library of Jewish Classics* [1].

Así hemos podido comprender lo azarosa que fué la vida de Mosé ibn ʿEzra. Nacido de noble familia granadina, parece que se

[1] Filadelfia, 1934. Cfr. AL-ANDALUS, III [1935], pp. 224-226.

educó en la célebre escuela de Lucena, y que, vuelto a Granada, pasó alegremente los días de su juventud. Las poesías de esta época, en que canta los placeres del amor, del vino y de la amistad, reflejan un carácter poético y alegre, aunque no exento de cierta solemnidad.

Viene en seguida la época del *Sefer ha-ʿanaq (Libro del collar)*, que forma parte de la edición que ahora comentamos, y en el cual, junto a las anteriores características poéticas, se advierte ya cierta gravedad acentuada progresivamente en las composiciones posteriores.

Ábrese el libro con esta dedicatoria:

Este es el collar de mi canto cuya luz sobre los límites del orbe ha de lucir.
La mano diligente de Mosé lo puso sobre la garganta de su hijo poeta Meir.

Le precede una introducción, escrita en prosa rimada árabe, en la que el autor ensalza al sabio Abū Isḥāq ibn Muhāŷir. El libro se reparte en diez capítulos, en cada uno de los cuales son evocadas poéticamente las escenas principales que se suceden en el transcurso de la vida, sobre todo en la edad moza, y que contrastan con las proyecciones que el autor hace de la vejez, la separación y la muerte. La mayor parte de sus composiciones son dípticos o trípticos, y en ellas la palabra final de cada verso es siempre la misma, pero empleada en acepciones diferentes.

Con la toma de Granada por los almorávides (1090) empieza la época de sufrimiento y desdichas de nuestro autor. Sus hermanos emigraron, y Mosé se vió también obligado a dirigirse a Toledo, Zaragoza y aun a Barcelona. Las calamidades no le abandonaron ya, y en cada sitio se le hacía la vida más difícil. La miseria le acosaba y no encontraba manera de salir de sus infortunios. La poesía fué el único bálsamo de sus penas, y la nota de gravedad y religiosidad se acentúa más cada vez.

En el *Dīwān* — que, en la edición ofrecida por el profesor Brody, contiene doscientas cuarenta y cinco composiciones—, se advierte esta madurez de espíritu de Mosé ibn ʿEzra, que, sin embargo, no ha menoscabado la frescura y espontaneidad típicas de nuestro poeta. Muchas son las composiciones sobre la vanidad del mundo, la brevedad de la vida, lo instable de las cosas, y, en cambio, pocas, aunque muy bellas, las en que canta las flores, la primavera y el vino.

El *Dīwān* nos ofrece un gran interés histórico. Son muchas las

composiciones dedicadas a amigos suyos, y los apellidos de más noble alcurnia hebraicoespañola encabezan la mayoría. En ellas se dan consuelos por la muerte de un familiar, o se llora elegíacamente sobre la tumba de un amigo o maestro difunto (es muy bella la elegía sobre la muerte de Rabí al-Fāsī). La amistad, y alguna vez la enemistad, dicta los acentos de muchas de estas poesías. El *Dīwān* nos ofrece, pues, un repertorio poético de gran interés biográfico. La mayor parte de las composiciones van precedidas de un epígrafe en árabe, y no hay que decir que la forma solemne de la *qaṣīda* es la adoptada en muchos casos. Con frecuencia en el epígrafe árabe se dice la rima general *(qāfiya)* de la *qaṣīda*.

Siguen al *Dīwān*, en la edición de Brody, unas dieciséis canciones de *ceñidor (šire ezor)*, o sea composiciones de forma estrófica análoga a los zéjeles arábigos. El tipo estrófico casi único es *A, aaaA*..... o bien *AA, aaaAA*. Están dotadas de metro cuantitativo como las otras poesías anteriores, y el tema suele ser ligero y amoroso. Completan el volumen dos epístolas de Mosé ibn ʿEzra, dirigidas a amigos suyos, escritas en prosa rimada, con el énfasis acostumbrado por los autores árabes.

En el segundo volumen, el profesor Brody nos hablará del modo como ha llevado a cabo su labor y nos ofrecerá las notas y explicaciones necesarias para la recta inteligencia de este magno volumen que ahora comentamos. — *J. M. V.*

Baer, F., *Šeridim mimešorere Qastilla bimea 14. (Especímenes de los poetas hebraicos de Castilla en el siglo XIV.)* Artículo publicado en *Minhat le David (Libro de homenaje al R. David Yellin).* Jerusalén, 1935.

En el volumen de homenaje ofrecido al R. David Yellin, lector de poesía hispanohebraica en la Universidad de Jerusalén y benemérito editor del *Diván* de Don Ṭodros Abū-l-ʿAfia [1], el profesor F. Baer ha contribuído con un artículo muy interesante acerca de la generación literaria hispanohebraica del siglo XIV.

El estudio está hecho a base de la obra inédita *Abne Soham* de R. Samuel ben Yosef ben Šašon, poeta castellano del siglo XIV, na-

[1] Cfr. Al-Andalus, vol. I, p. 232, y vol. III, p. 226.

tural de Carrión de los Condes, y que residió algún tiempo en Frómista. Su colección, aunque no tiene gran interés literario, es merecedora de estudio y aun de publicación, por ilustrarnos sobremanera acerca del medio ambiente espiritual y social de los judíos de la vieja Castilla. El profesor Baer continúa así su método de compulsar las fuentes cristianas con las hebraicas más recónditas, a fin de obtener la mayor luz posible para su magna *Historia de los judíos españoles* [1].

Hay poesías que nos aclaran las vicisitudes por que pasaron algunos señalados judíos de aquella trabajada generación, tales como Don Yosef de Écija (que fué almojarife de Alfonso XI y como tal es mencionado en su *Crónica*), y el médico Don Samuel ben Waqqar, víctima, como el primero, de la campaña antijudaica promovida en España hacia la segunda mitad del siglo XIV. El autor de nuestra obra dedica una sentida elegía a la muerte, en prisión, de Don Yosef de Écija. Otras poesías aluden a los dos famosos rivales en controversias públicas: el converso Abner de Burgos y Don Zag Pollegar.

Ciertas composiciones van dedicadas al ilustre Don Sem Tob Isḥāq Ardutiel, que, según prueba de manera admirable el profesor Baer, no es otro sino el célebre Rabí Don Sem Tob de Carrión, autor de los *Proverbios morales* dedicados al rey don Pedro I, al tiempo de subir al trono. Contra lo que había asegurado L. Stein en sus *Untersuchungen über die Proverbios Morales*, la obra castellana de Don Sem Tob fué en parte traducida al hebreo. Además, el profesor Baer ha encontrado que bastantes pensamientos de los *Proverbios morales* se repiten en una obra hebraica de Don Sem Tob Ardutiel, escrita en el año 1345, *Disputa entre el cálamo y las tijeras* (cfr. versos 498 y ss. de los *Proverbios morales*), con lo cual queda bien sentada la identificación de los dos nombres para un solo autor, caso raro de poeta en las dos lenguas: castellana y hebraica. — *J. M. V.*

[1] Cfr. vol. I y las primicias que del vol. II ofrece en su artículo hebreo: *La función política de los judíos españoles en los tiempos de R. Yehudá ha-Leví* (extracto de la revista *Sion*, año I, lib. I).

FREIMANN, A., *Mosé ben Maimon. Responsa.* Jerusalén, *Mekizé Nirdamim,* 1934; LXI + 408 pp., en 4°

Coincidiendo con la fecha del centenario del nacimiento de Maimónides ha aparecido este volumen de sus *Respuestas,* con el cual la meritísima sociedad *Mekizé Nirdamim* inaugura su nueva serie, en tierras de Palestina. El editor, Dr. A. Freimann, venía desde hace tiempo revisando los materiales, manuscritos y publicados, con el fin de ofrecer la edición más completa posible de *Respuestas* maimonianas, escritas en lengua hebraica. En el *Homenaje* al profesor Simonsen dió ya una *Clave* de estas *Respuestas.* En la actual colección, el número de consultas evacuadas por Maimónides, por primera vez publicadas, aumenta hasta la insospechada cifra de unas ciento veinte. Además, muchas de las ya conocidas reciben ahora notables correcciones. De este modo, el aspecto tan interesante de Maimónides como decisor en cuestiones de jurisprudencia talmúdica, queda bien patente a los estudiosos.

En un largo prólogo que encabeza la colección, dilucida A. Freimann las fuentes inéditas e impresas de que se ha valido para su edición, y acompaña las tablas o claves de referencias entre las diferentes colecciones. Además, ha seguido, a través de toda la literatura de jurisprudencia talmúdica posterior a Maimónides, las citas de las *Respuestas* de éste. Igualmente estudia la personalidad de los diferentes consultantes de Maimónides, tanto de Oriente como de Occidente; las primeras colecciones de las *Respuestas;* las cuestiones de lugar y cronología que plantean, y, por último, la lengua en que fueron escritas, pues bastantes de las publicadas hoy en hebreo habían sido ya anteriormente traducidas del árabe. Como adición a las *Respuestas* dadas a los sabios de Lunel se publica la consulta de R. Jonatán ha-Cohen y la contestación que le dirigió Maimónides.

Cierran la obra índices de *Respuestas,* pasajes talmúdicos, citas de obras maimonianas, y, por fin, un índice general. — *J. M. V.*

NOTICIAS

Por orden ministerial de 28 de diciembre de 1935, y en virtud de concurso de traslado, D. Emilio García Gómez, que venía desempeñando la Cátedra de Lengua arábiga de la Facultad de Letras de Granada y la Dirección de la Escuela de Estudios Árabes de la misma ciudad, ha sido nombrado Catedrático numerario de Lengua arábiga en la Universidad de Madrid y agregado a la Escuela de Estudios Árabes de esta capital.

En la Dirección de la Escuela de Granada ha sido sustituído por D. Salvador Vila Hernández.

El profesor A. R. Nykl ha dado tres conferencias, organizadas por la Escuela de Estudios Árabes de Granada en su local de la Casa del Chapiz, los días 18 y 25 de enero y 1° de febrero del corriente año. Los temas de las tres disertaciones fueron los siguientes: «Los primeros trovadores de Aquitania», «El *Libro del amor* de Ibn Ḥazm de Córdoba» y «Abenguzmán, el trovador cordobés».

La Universidad de París ha constituído un grupo de estudios islámicos, cuyo principal animador es M. Robert Montagne, director del Instituto francés de Damasco. Este grupo organizará conferencias y se dedicará al estudio de los países de civilización musulmana. Para tales fines se cuenta con el concurso del Instituto francés de Damasco; de M. Pérès, director de conferencias en la Facultad de Letras de Argel y de M. Charton, inspector general de Instrucción pública en el África Occidental Francesa.

Se ha constituído en Londres una Sociedad para el estudio de la Alquimia y de la Química primitivas («The Society for the Study of Alchemy and early Chemistry»). El Consejo está integrado por eruditos de reputación internacional. Se trata de ampliar los estudios sobre Alquimia y Química primitivas, para lo cual la Sociedad requiere el concurso de los eruditos de todos los países, y se propone celebrar reuniones regulares (en las cuales se leerán y discutirán memorias y artículos), a partir de 1936, y publicar un periódico que recoja estos trabajos y cualesquiera otros interesantes para la especialidad. La sede social radica en 8, Bream's Buildings, Petter Lane, London, E. C. 4.

EL ORIGEN DEL LENGUAJE Y PROBLEMAS CONEXOS, EN ALGAZEL, IBN SĪDA E IBN ḤAZM

En nuestro último estudio, *La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica* [1], pusimos de relieve cómo algunos teólogos musulmanes extendieron aquella necesidad hasta para explicar el origen de todas las ciencias y artes humanas. Desde Ŷāḥiẓ de Basora (siglos VIII-IX de J. C.), que inicia la idea en Oriente, hasta Averroes, que todavía da fe de su existencia en el siglo XII en al-Andalus, un grupo de pensadores insiste sobre ella con razones apriorísticas y de experiencia, más o menos desenvueltas y fundamentadas. De todos ellos fué Ibn Ḥazm de Córdoba (siglos X-XI) quien la defendió y documentó con mayor atención y prolijidad, al basar sobre ella la necesidad de la revelación profética. Son varios los pasajes de su *Fiṣal* dedicados por Ibn Ḥazm al desarrollo de esa idea; pero el más importante por su extensión es el siguiente [2]:

Consta ya que fué Dios quien dió origen al mundo, el cual no existió hasta que fué por Él creado. Ahora bien: sabemos con certeza que jamás podrían ser adquiridas las ciencias y las artes por el hombre, guiado sólo por sus fuerzas naturales y sin el auxilio de la enseñanza. Así, la medicina, el conocimiento de los temperamentos fisiológicos y de las enfermedades y sus causas, con toda su múltiple va-

1 Al-Andalus, III (1935), pp. 345-389.

2 *Fiṣal*, I, 71-73. Cfr. Asín, *Abenházam de Córdoba y su «Historia crítica de las ideas religiosas»*, I, 161-164.

riedad, y la invención del adecuado tratamiento y curación de cada una de ellas mediante las drogas o medicamentos, cuya experimentación total no hay medio de llevarla a su meta; porque ¿cómo cabe que un mismo hombre ensaye cada medicamento en cada enfermedad, si esto no se concibe ni puede hacerse sino a través de decenas de miles de años y examinando personalmente todos los enfermos del mundo?; ahora bien, tal estudio habría de verse interrumpido antes de acabarlo, no sólo por la muerte, sino por las ocupaciones imprescindibles para la subsistencia, por las vicisitudes de la fortuna, por otros obstáculos. Así también la astronomía, el conocimiento de las revoluciones de los astros, de sus movimientos de traslación en torno de sus esferas, es tarea que no puede llevarse a cabo, sino a través de decenas de miles de años, y que, por tanto, habría de ser interrumpida por los mencionados obstáculos antes de terminarla. Igualmente la lengua, sin la cual no puede concebirse la educación, ni la subsistencia de la vida individual, ni las relaciones sociales, es imposible que haya sido inventada por común acuerdo de los hombres, si no es mediante otra lengua; luego es evidente que ha sido necesario un primer principio de una lengua cualquiera. Y dígase lo propio de las artes e instrumentos de la siembra, recolección, trilla y molienda de los granos, amasado y cocido del pan, ordeño de la leche, pastoreo y cría de los rebaños, plantación de los árboles, extracción de las esencias vegetales, majado del lino, cáñamo y algodón, su hilado y tejido, corte y cosido de las telas, los instrumentos para todo ello, las herramientas para la agricultura, los molinos, las naves, su dirección para navegar a través de los mares, los aparatos hidráulicos, la apertura de los pozos, la cría de las abejas y del gusano de seda, la extracción de los metales y su aprovechamiento, con el de las maderas y la alfarería, para las obras de construcción. Todo ello es imposible haya sido inventado sin enseñanza. Luego, forzosamente, debemos afirmar que debió existir, por necesidad, un hombre o más a quienes Dios enseñase en un principio todo esto, sin intervención de maestro humano, sino mediante inspiración directa, de la cual estuviesen bien seguros los que la recibieron. Ahora bien: ésta es la definición de la revelación profética; luego es necesaria la existencia de uno o varios profetas.

Confirmación apodíctica de este razonamiento es el hecho si-

guiente: a todo hombre que no tenga experiencia de todos esos conocimientos y artes le es absolutamente imposible inventarlos jamás por sí. Tal ocurre con el sordomudo de nacimiento, que jamás puede educarse por sí mismo para hablar ni para articular siquiera los sonidos consonantes. Tal sucede también con los países en los que no existen algunas de aquellas artes y ciencias, como las tierras del Sudán y de los Eslavos y la mayoría de los pueblos salvajes, y los beduinos que viven en los desiertos y aun los que viven en poblado: todos ellos no han podido jamás, desde el principio del mundo hasta hoy, ni podrán hasta el fin de los tiempos, dirigirse por sí propios para adquirir una ciencia o un arte que no les haya sido enseñado..... Porque si esto fuera posible, si por las solas fuerzas de la naturaleza humana cupiera adquirirlas sin enseñanza, seguramente que habría existido en el mundo entero, tan extenso como es, y en el transcurso de los siglos, alguien, uno por lo menos, que los hubiese adquirido por sí; pero tal fenómeno consta con certeza que ni se da actualmente ni se ha dado jamás. Y dígase lo mismo del origen de las ciencias, pero entendiendo por tal, no la primera redacción y compilación de los conocimientos científicos en los libros escritos (porque ésa es una tarea que no exige gran esfuerzo, ya que se reduce a consignar por escrito lo que se ha oído y a referirlo a los demás, como se ve en los libros que tratan de lógica, medicina, geometría, astronomía, gramática, lexicografía, poética, métrica, etc.); nos referimos al origen primero del trabajo de inventar la lengua misma y de emplearla como medio de expresión, a la invención del conocimiento científico de la astronomía, al descubrimiento de las enfermedades individuales y de sus especies, de las virtudes de los medicamentos y su aplicación y a la invención primera de las artes. Luego es evidente que la inspiración divina es absolutamente necesaria.

Para enjuiciar debidamente esta idea que hoy nos parece tan peregrina y aun lindante con las fronteras de la puerilidad, hay que olvidar las conquistas que la moderna investigación histórica y prehistórica han logrado, en cuanto atañe al origen y evolución de la cultura humana: las ciencias y las artes, tal como se ofrecían a los ojos de los pensadores del medio evo, incapaces de descorrer el velo de su oscuro pasado, no podían ser, como

para nosotros hoy, el madurado fruto de una lenta y penosa evolución multisecular del espíritu humano, suma de esfuerzos inventivos parciales y de experiencias y tanteos alternativamente fallidos y logrados, que unas a otras generaciones hubiéranse ido transmitiendo, hasta alcanzar, por eliminación de errores e imperfecciones y por acumulación de aciertos y progresos provisionalmente definitivos, el estado de relativa perfección que en cada etapa de su desarrollo ofrecen al observador. La ilusión es, en efecto, inevitable para quien mire el fenómeno cultural, aislado de sus precedentes: la hipótesis de su desaparición súbita en un momento determinado de su secular evolución implicaría la imposibilidad de reinventarlo. Y como las artes y ciencias prácticas son indispensables para la vida individual y colectiva del hombre actual, Ibn Ḥazm infería, con aparente lógica, inspirada en la misma inopia de conocimientos prehistóricos, que también lo serían para la vida del hombre primitivo.

Averroes, con más prudente juicio, denuncia en su *Tahāfut* [1] lo ilógico de tal presunción y reclama, para este problema como para todos, una investigación más profunda y prolija basada en premisas ciertas, en vez de contentarse con argumentos dialécticos o con superficiales soluciones, dictadas por la ilusión de lo que él llama «el primer golpe de vista». Claro es que de aquí no pasa, ni llega tampoco — era imposible que llegase — a señalar en concreto el método histórico como el solo conducente a la solución del problema a que nos referimos; pero aun así, merecen ser meditadas sus palabras, que resuenan en nuestros oídos con un acento de modernidad, extraño a los escritores medievales:

El que quiera llegar al fondo de estas cuestiones [metafísicas] debe saber que muchas cosas, que son evidentes en las ciencias teóricas o especulativas, en cambio, si se las examina tan sólo al primer golpe de vista, resultan ser, para la inteligencia del vulgo, algo así como los ensueños del que duerme, pues para la demostración de muchas de ellas no cabe encontrar siquiera premisas de la especie de aquellas que son

[1] Edic. Cairo, 1303 héjira, p. 56.

inteligibles al vulgo y a las que éste presta su adhesión en materias tales, sino que, antes bien, no hay manera de lograr que ni uno tan sólo del vulgo las admita, porque el único método de ellas propio es el de conocerlas con certeza, y esto lo consigue tan sólo quien para conocerlas sigue el método científico, que es el que engendra certeza. Así, por ejemplo, si se le dice al vulgo, o aun a las personas de cultura superior al vulgo, que el sol, que a los ojos aparece del tamaño de un pie, es cerca de ciento setenta veces mayor que la tierra, dirán de seguro que eso es absurdo y que quien tal imagina está soñando; y nos sería muy difícil persuadirles de la verdad de esta idea por medio de premisas a que ellos asintieran sin grande esfuerzo y en poco tiempo. Y ello es así, porque no hay manera de llegar al conocimiento de esta verdad, sino por el método de la demostración apodíctica, y eso para con personas que de este método sean capaces. Ahora bien, si esto ocurre con las cuestiones astronómicas y, en general, con las matemáticas, *a fortiori* ocurrirá con las metafísicas, es decir, que cuando le son expuestas al vulgo, parécenle al primer golpe de vista atrocidades abominables y tan absurdas como los ensueños, porque para esa especie de conocimientos no se encuentran premisas satisfactorias y convincentes, de las cuales nazca la persuasión en un entendimiento que juzga de las cosas al primer golpe de vista, es decir, el entendimiento del vulgo, pues parece que todo cuanto al entendimiento, al fin de su examen, se le ofrece como evidente, antójasele, en cambio, absurdo al principio. Y no ocurre esto tan sólo en las materias especulativas, sino también en las prácticas. Y por esto, si suponemos que una cualquiera de las artes se borrase de la memoria de los hombres, y luego alguien imaginara que venía de nuevo a la existencia, juzgaríase al primer golpe de vista como imposible y absurda tal hipótesis. Cabalmente por eso son muchos los hombres que creen que estas artes prácticas no son, por su origen, humanas, sino que las atribuyen, unos, a los *genios,* y otros, a los profetas, hasta el punto de que Ibn Ḥazm pretendía que la más firme prueba de la realidad de la inspiración profética es la existencia de estas artes.

El lector habrá advertido que en esta cita o alusión a la tesis de Ibn Ḥazm, no incluye Averroes al lenguaje entre las artes humanas de origen profético, aunque, según vimos, en el tex-

to del *Fiṣal* acompañaba siempre inseparablemente a todas las ciencias y artes prácticas, cual si fuese, igual que todas ellas, un conjunto sistemático de conocimientos para explicar por sus causas la realidad, o una suma de reglas para conseguir un fin útil. Efectivamente, ninguno de los precursores de Ibn Ḥazm tampoco parece que la incluyó en el catálogo de las artes y ciencias, por cuyo origen profético trataron de demostrar, como él, la necesidad de la revelación.

La singularidad excepcional de Ibn Ḥazm en este punto obedece, sin duda, a que él, a diferencia de sus precursores, fué, además de teólogo dogmático, filólogo y tratadista de filosofía del derecho. Bajo ambos aspectos, efectivamente, el problema del origen del lenguaje en general y el de la lengua árabe en particular tenía que caer dentro de la esfera de su curiosidad científica. Sabida es la importancia que desde el siglo VIII de nuestra era adquirieron en el islam los estudios filológicos y lingüísticos, como instrumento de la exégesis del Alcorán. La lexicología, singularmente, al lado de la gramática, era indispensable para interpretar el código fundamental de la nueva religión, redactado en lengua árabe, lo mismo que las tradiciones de Mahoma, su complemento subsidiario. Por eso también los tratados de metodología jurídica *(uṣūl al-fiqh)* consagraron especial atención a las leyes de la semántica árabe por las cuales se habría de regir el jurisconsulto para inferir de los textos revelados, Alcorán y *Ḥadīt,* las soluciones de los casos morales y jurídicos. Por su doble título, pues, de filólogo y jurista, Ibn Ḥazm estudió, lo mismo que otros colegas suyos orientales y occidentales, el problema del origen del lenguaje.

Dos de sus contemporáneos merecen también, por su importancia bajo este respecto, ser estudiados aparte: Algazel en Oriente, y el murciano Ibn Sīda en al-Andalus. Pero no fueron ambos, con Ibn Ḥazm, los únicos que trataron de dilucidarlo. La historia del tema y de su discusión exigiría largas y minuciosas búsquedas en teólogos, juristas y filólogos, que para este ensayo monográfico no son indispensables. Basta, en efecto, a nuestro propósito trazar, como preámbulo, el cuadro esquemático de la polémica, tal como nos lo ofrece Sayyid Murtaḍà en el prólogo

de su *Tāŷ al-ᶜarūs*, monumental comentario al léxico árabe del Fīrūzābādī, titulado *al-Qāmūs al-muhīṭ* [1]. Los teólogos de la escuela *muᶜtazil* parece que fueron los primeros y más firmes defensores de la hipótesis de la convención humana para explicar el origen de todas las lenguas sin excepción, enfrente de quienes optaban por la hipótesis de la enseñanza divina. Muy pronto, sin embargo, las razones en pro y en contra de ambas explicaciones, al equilibrarse, dieron nacimiento a otra mixta, según la cual Dios tuvo por fuerza que inspirar al hombre primero las palabras indispensables para iniciar por lo menos el mutuo convenio, es decir, para invitar a sus semejantes a ponerse de acuerdo, y ya después, el proceso de invención para el resto del lenguaje pudo llevarse a feliz término, total o parcialmente, sin intervención directa de la divinidad lo mismo que con ella. Los grandes doctores de la teología ortodoxa, v. gr., el Imām al-Ḥaramayn Abū-l-Maᶜālī, maestro de Algazel, adoptaron por eso la ecuánime y escéptica actitud de considerar la cuestión como libremente discutible. A lo más creíase por algunos indispensable la inspiración, tan sólo para la lengua primera que hablaron los hombres antes del diluvio, porque sin ese instrumento previo de intercambio era imposible concertar acuerdo alguno, pero ya luego podría muy bien haber nacido por mutuo convenio, mediante aquélla, la diversidad de lenguas. El punto de apoyo de la polémica habría que buscarlo en razones teológicas, más que en motivos de curiosidad científica: el hecho de que el Alcorán, inspirándose en el *Génesis* (II, 19-20), afirme que Dios enseñó a Adán los nombres de todas las cosas creadas, resolvía ya de plano el problema en un sentido bien preciso, que difícilmente podía esquivar el creyente sin incurrir en infidelidad.

[1] Este léxico, base de los diccionarios europeos de árabe clásico, fué redactado en el siglo XIV de J. C., y su comentario en el siglo XVIII. Ha sido editado este último en Būlāq, en diez tomos, años 1307-1308 de la héjira. El esquema de la historia de la polémica sobre el origen del lenguaje consta en el tomo I, pp. 5-6. Sobre Fīrūzābādī y su comentarista Sayyid Murtaḍà, cfr. Brockelmann, *Gesch. d. arab. litt.*, II, 181-3, y Huart, *Litter. Arabe*, 381-2. — El esquema de Sayyid Murtaḍà está tomado principalmente del *Mizhar* de Suyūṭī († 1505 de J. C.).

Por eso es más notable la aparición de la hipótesis del mutuo convenio desde época tan temprana entre ciertos teólogos del islam, siquiera fuesen heterodoxos, *muʿtaziles,* cuando, aun entre los griegos, solamente de un Demócrito, materialista y ateo, se dice que osó defenderla, y después de éste, a través de más de veinte siglos, ya no vuelve a registrarla la historia del pensamiento humano, hasta llegar a Condillac y otros escritores sensualistas como aquél. Y así como la teoría opuesta — revelación primitiva — se abre paso en el siglo XIX como reacción tan sólo contra el sensualismo condillaquiano y la irreligiosidad enciclopedista, sosteniendo por boca de los tradicionalistas franceses Bonald, De Maistre y Lamennais que el lenguaje humano es un hecho primitivo inspirado por Dios, así también en el islam la reacción ortodoxa contra los *muʿtaziles* da de sí una pareja teoría tradicionalista que esgrime los mismos argumentos en pro del origen divino del lenguaje.

Tal es el interés que ofrece al historiador de las ideas esta somera exploración de las fuentes islámicas: revelar cómo, en este particular problema, igual que en otros muchos filosóficos y teológicos, el islam se adelantó a la Europa cristiana, planteándolo en términos semejantes y dándole soluciones paralelas. Cierto es que, a partir del siglo XIX, los progresos de la psicología y de la lingüística comparada han dado origen a otras hipótesis o soluciones del problema, más o menos diferentes de las dos cardinales, v. gr., la del instinto, la de la emoción, la de la imitación onomatopéyica, la de la evolución, etc. [1]; pero, aparte de que sería ilógica e injusta la pretensión de valorar las teorías de los pensadores islámicos en función de las actuales, cuya mayor perfección se debe a progresos científicos inexistentes en el siglo XI, algunas de las observaciones psicológicas y hasta lingüísticas que aquéllos hicieron se nos ofrecen hoy como geniales prenuncios y adivinaciones del pensamiento moderno.

[1] Véase una concisa exposición de estas teorías modernas en Arnáiz y Alcalde, *Diccionario manual de Filosofía* (Madrid, 1927), *s. v.* «Lenguaje», pp. 391-395. Para una más amplia y profunda, véase a J. Van Ginneken, *La reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité* (Amsterdam, 1939).

Ya hemos señalado, a este respecto, el tradicionalismo de Bonald, exactamente previsto por Ibn Ḥazm, con ocho siglos de antelación. Algazel, como vamos también a ver, coincide con los más juiciosos especialistas actuales en distinguir los dos aspectos que el problema del origen del lenguaje ofrece para su recto planteo: el histórico y el filosófico; el de los hechos y el de la mera posibilidad. Ibn Ḥazm, igual que Algazel e Ibn Sīda, esgrimen contra los partidarios del mutuo convenio el mismo argumento, clásico entre los tradicionalistas de nuestra época: es necesario algún lenguaje previo para establecer la convención humana como origen del lenguaje. Otros atisbos de innegable originalidad échanse de ver a la simple lectura de los tres documentos cuya divulgación es objeto de nuestro ensayo. Tales son, v. gr.: la actitud de sereno escepticismo y abstención de juicio que adoptan los tres autores ante las razones contradictorias de las dos posibles soluciones; el mecanismo de los gestos y señas, considerado por Algazel e Ibn Sīda como proemio sustitutivo del lenguaje oral [1]; el valor semántico de los nombres, más principal para Ibn Sīda que el de los verbos y partículas; la estrecha relación que tiene el lenguaje con el pensamiento, para la explicación de su origen en uno u otro sentido; el valor, para Ibn Ḥazm exiguo y hasta nulo, de la hipótesis del instinto natural, como explicativa del origen del lenguaje, por ser aquél siempre el mismo, mientras que éste es múltiple y vario; la influencia secundaria y adjetiva del factor geográfico y climatérico en la variedad de las lenguas y en su vida, que más bien se deben a condiciones sociales y políticas, etc., etc.

De los tres documentos que publicamos resalta el de Ibn Ḥazm como el más rico en observaciones de este último género: el lingüístico. Después de discutir metódicamente las cuatro hipótesis posibles para explicar el origen del lenguaje — la inspiración divina, la convención humana, el instinto natural y el factor geográfico —, concluye, de la refutación de las tres últimas, la verdad de la primera, aunque sin excluir la hipótesis segunda

[1] Cfr. J. Van Ginneken, *op. cit.*, p. 152: «Ma conclusion générale est donc très simple: ..... le langage par gestes comme la langue primitive de l'humanité.»

— la de la convención humana — para la diversificación de las lenguas, una vez creada la primitiva por divina inspiración.

El problema, tan debatido en todas las épocas y países, de cuál fuera esa lengua originaria, no lo resuelve. Limítase a postular para ella, por motivos teológicos *à priori*, la perfección suma, respecto de todos los idiomas posteriores, es decir, la máxima claridad, sencillez, concisión y riqueza de léxico. La opinión más admitida entre los historiadores islámicos — que la lengua originaria fuese el siriaco [1] — no le merece a Ibn Ḥazm crédito absoluto, por la carencia, sin duda, de testimonios auténticos, ya que las fuentes reveladas y la historia guardan silencio a este respecto y quizá también porque hechos de esta naturaleza no pueden ser demostrados por la razón discursiva. Su criterio *ẓāhirī* excluía efectivamente todo otro método inquisitivo. Esto sin contar con que el plebiscito de los doctos no era tampoco unánime en pro del siriaco, no faltando quienes preferían a éste el hebreo, el árabe y aun el griego. Por eso cierra Ibn Ḥazm este breve inciso sobre la lengua primitiva con el escéptico epifonema: «¡Dios sabe la verdad!»

En cambio, es bien de notar el feliz atisbo con que se anticipa a las exactas conclusiones de la moderna lingüística, al afirmar rotundamente el estrecho parentesco que une a las tres lenguas semíticas, el siriaco, el hebreo y el árabe, cuyas diferencias mutuas no son, para Ibn Ḥazm, tantas ni tales que permitan considerarlas como lenguas distintas, sino, más bien, cual simples dialectos de una sola y la misma, algo así, por consiguiente, como el semítico «común o primitivo» que por hipótesis fingen los lingüistas de nuestros días [2]. Antes, pues, que los grandes

[1] Efectivamente, así lo afirma también Maṣʿūdī. Cfr. *Prairies d'or*, I, 78, II, 106 y III, 270.

[2] Cfr. Brockelmann, *Précis de linguistique sémitique* (trad. franc. de W. Marçais y M. Cohen), París, 1910, pp. 12-13. — Lo que más adelante añade Ibn Ḥazm acerca de la prioridad del siriaco como fuente común del árabe y del hebreo, por ser aquélla la lengua de Abrahán y estas dos, respectivamente, las de sus hijos Ismael e Isaac, no lo apoya en más fundamento que el de las tradiciones basadas en la historia bíblica, que el islam adoptó. Cfr. Maṣʿudī, *Prairies*, III, 93, y Sayyid Murtaḍà, *Taŷ al-ʿarūs*, I, 6.

orientalistas del siglo XVII, Ibn Ḥazm tuvo exacta idea de la unidad de las lenguas semíticas.

Pero hay algo más interesante que esta anticipación global, y es la fina intuición de explicar el proceso de diferenciación de esos tres dialectos semíticos por causas geográficas y sociales, es decir, por los que él llama «roces» (*ŷarš*), o sean las alteraciones fonéticas que experimenta una misma lengua al ser hablada por distintos individuos de un mismo o de diversos grupos sociales en un mismo o en distintos países. Los ejemplos que a este respecto aduce, tomados de los dialectos árabes vernáculos — *andalusī*, *qayrawānī* y *jurāsānī* — y, aun dentro del *andalusī*, las diferencias que asegura existían entre el árabe vulgar de Córdoba y el hablado en el próximo Valle de los Pedroches, o, en general, entre el habla andaluza del vulgo y el árabe gramatical, muestran la clarividencia y objetividad de sus observaciones, que se extienden hasta precisar la pronunciación peculiar que daban a las letras árabes los gallegos y los berberiscos arabófonos de al-Andalus.

Hay más todavía: estas alteraciones morfológicas y por ende fonéticas que Ibn Ḥazm aduce como ejemplo de las que distinguen entre sí a las tres lenguas semíticas, explícanse, a su juicio, por tres causas que los lingüistas modernos señalan también como de las más eficaces en el proceso de diferenciación de los morfemas y semantemas de una lengua y en la génesis de sus dialectos: una es la evolución autónoma a través del tiempo, pero dentro de un mismo grupo social, es decir, lo que los lingüistas llaman hoy «desgaste» *(usure)* de las palabras; otra causa es la natural tendencia a la diferenciación elocutiva, que caracteriza a cada grupo social, y que Ibn Ḥazm, con menor precisión que los técnicos modernos, atribuye a la diferencia geográfica de los países en que la lengua se habla; es la tercera, en fin, la que nace del contacto y mezcla de una lengua con otras, o, como él dice, la vecindad de unos con otros pueblos [1].

[1] Cfr. J. Vendryes, *Le langage: Introduction linguistique à l'histoire* (París, 1921), pp. 249, 273, 288 y 330. La influencia, sobre todo, del contacto por vecindad es tal, que, como dice Vendryes *(ibidem*, 60, 343), «dans des langues dif-

Ibn Ḥazm anticipó asimismo la idea, trivial hoy entre los historiadores de la cultura, de que la lengua corre siempre la misma suerte que los demás elementos culturales de un pueblo, singularmente las ciencias y las letras, en sus alternativas de progreso y decadencia, las cuales alternativas obedecen, a su vez, al ritmo vital del imperio político: pueblo que pierde con su independencia el bienestar económico y la conciencia de su dignidad cívica y social, es difícil, según Ibn Ḥazm, que conserve incólume el patrimonio de su cultura ancestral, la memoria de sus gestas y el uso autónomo de su lengua propia. Huelga poner de relieve la exactitud y justeza de la tesis con ejemplos, que son bien conocidos, de la historia universal: en todas las épocas y países, el florecer de la cultura científica y literaria de un pueblo es el exponente de su apogeo político, de su autarquía, y al revés, paralelamente a su esclavitud o dependencia, sobreviene un declinar más o menos rápido de la cultura y de su instrumento de expresión, que es la lengua [1]. A la griega alude visiblemente Ibn Ḥazm al sentar esta ley general, pues, si él la formula, es tan sólo para razonar por qué disiente de quienes consideran el griego como una lengua simple, es decir, imperfecta, ya que, a juicio de Ibn Ḥazm, su sencillez es indicio claro de degeneración, respecto de los siglos del esplendor político y cultural de la Grecia. Y este ejemplo, visible y palmario para cualquier observador del siglo XI que contemplase el sometimiento creciente del Imperio Bizantino bajo el yugo del islam, sírvele a Ibn Ḥazm de punto de apoyo para explicar por análogas causas la degeneración del siriaco, supuesta lengua madre de las semíticas.

Otras observaciones menos importantes atañen a las lenguas mixtas y artificiales, que Ibn Ḥazm califica de superfluas e inútiles, además de poner de relieve su dudosa eficacia, salvo el caso,

férentes, mais géographiquement contigües, on observe souvent des particularités phonétiques communes. Il en est de même en matière de morphologie.»

[1] A fines del siglo XV, Nebrija formula en los siguientes términos esta misma ley: «que siempre la lengua fué compañera del Imperio e de tal manera lo siguió que juntamente crecieron e florecieron e después junta fué la caída de entrambos». Cfr. J. Oliver Asín, *Iniciación al estudio de la historia de la lengua española*[3], p. 225.

poco verosímil, de que su aprendizaje sea impuesto por una autoridad política a los súbditos plurilingües, si bien califica de necia tal medida draconiana, porque más llano y hacedero sería obligarles al uso exclusivo de la lengua del tirano.

El tema de la perfección relativa de unas u otras lenguas merécele también singular atención, aunque para dilucidarlo recurre desgraciadamente a razones teológicas, más que a criterios lingüísticos. Ya hemos dicho, en efecto, que para él debió ser por esas razones la más perfecta la lengua que Dios enseñase al primer hombre. Claro es que este prejuicio religioso parece que debiera haberle hecho incurrir a Ibn Ḥazm en la misma ilusión o quimera de los lingüistas del siglo XIX (Schleiger sobre todo), para quienes la antigüedad de una lengua o su primitivismo era garantía infalible de su regularidad y perfección gramatical; pero, afortunadamente, el mismo criterio *ẓāhirī* en que siempre se inspira es el que le exime del error, ya que si el testimonio del Alcorán acredita que Dios ha trasmitido la relevación profética en la lengua propia de cada pueblo, todas ellas, es decir, las tres semíticas, siriaco, hebreo y árabe, tendrían el mismo derecho a arrogarse la máxima perfección, en cuanto que todas tres fueron instrumentos expresivos de la palabra divina, comunicada directamente, en los orígenes de cada grupo religioso, a Abrahán, a Moisés y a Mahoma.

Desechado, pues, este criterio teológico, Ibn Ḥazm adopta la misma actitud escéptica de los modernos lingüistas, para quienes es una cuestión sin sentido la de la perfección mayor o menor de una lengua, porque el juicio sobre sus valores estéticos o utilitarios — claridad, armonía, ritmo, riqueza de vocabulario, precisión, etc. — está hipotecado por la costumbre y familiaridad de su uso, y es claro que la lengua propia tiene que antojársele a quien la habla ser más perfecta que las extrañas. De este vulgar prejuicio no se libró ni Galeno, que, al decir de Ibn Ḥazm, exaltaba la excelencia del griego calificando, por su imperfección, a las demás lenguas de «ladrido de perros o croar de ranas». Ibn Sīda cedió, asimismo, a análoga ilusión respecto del árabe, por el encanto singular que en una lengua encuentran los especialistas que, como el filólogo murciano, dominan a la

perfección las peculiaridades técnicas del idioma que es objeto principal de sus estudios más caros. Para Ibn Ḥazm, en cambio, tales pretensiones son vacuas y desatinadas, porque los elementos fónicos que a toda lengua integran, siendo esencialmente los mismos, el resultado de su síntesis habrá de participar también de los caracteres estéticos de sus componentes.

Algunas otras cuestiones dilucida todavía Ibn Ḥazm al fin del documento, que por su índole teológica — la lengua, v. gr., de los bienaventurados y de los condenados — carecen de todo interés lingüístico.

I — ALGAZEL

Algazel († 505/1111) discute brevemente el problema en su *Mustaṣfà* [1], al frente del «quicio» *(quṭb)* 3°, en el cual se estudia el sentido de las fuentes jurídicas, es decir, de los textos revelados, según el valor lexicológico directo o metafórico de los términos, su forma gramatical, etc.

Artículo 1°, sobre el origen de las lenguas. — Sostienen algunos que las lenguas son convencionales, porque ¿cómo podrían deber su origen a la enseñanza, si ésta no se concibe sin palabras que emplee el maestro y que sean conocidas ya del discípulo mediante un convenio o convención previa? Otros, en cambio, dicen que las lenguas deben su origen a la enseñanza, porque el mutuo convenio no puede realizarse completamente sin suponer la existencia de un habla previa con la cual convocar a los que han de ponerse de acuerdo e invitarlos a la invención de la lengua, pues es claro que todo esto no cabe sin palabras que sean ya por ellos conocidas antes de que se reúnan y pongan de acuerdo para establecerla. Otros dicen que el lenguaje debe su origen a la enseñanza, pero sólo en la parte indispensable para avisar e invitar a los hombres a que se pongan de acuerdo, y que el resto ya debe su origen a la mutua convención.

[1] *Mustaṣfà*, edic. Cairo (1322-1325 héjira), tomo I, pp. 318-322. — Sobre el contenido e importancia de esta obra, cfr. Asín, *Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel*, en *Anuario de Historia del Derecho español*, tomo II, Madrid, 1925.

Preferible será, pues, examinar la cuestión desde el punto de vista de la mera posibilidad y desde el punto de vista de los hechos.

En cuanto a la mera posibilidad, la razón dicta que a todas tres opiniones afecta por igual, pues todas ellas son igualmente posibles. La del origen del lenguaje por enseñanza, suponiendo que Dios crease los sonidos articulados y las letras, de modo que las oyesen uno o varios hombres y que en éstos crease a la vez el conocimiento de que aquellos sonidos y letras servían para significar los objetos. Es evidente que la eterna omnipotencia de Dios no es incapaz para conseguir eso. La opinión del mutuo convenio es también posible, suponiendo que Dios pusiese de acuerdo a un grupo de hombres inteligentes para que se ocupasen, a medida que la necesidad se lo reclamara, en ir dando nombre a las cosas ocultas o invisibles, a las cuales un hombre no podría llegar por sí solo; y así, comenzase uno a usar esos nombres y le siguieran otros, hasta llegar al mutuo convenio de todos. Es más: hasta a un solo hombre inteligente cabe muy bien que se le ocurriera el modo de satisfacer aquella necesidad y la posibilidad de dar nombre a las cosas mediante la agrupación de las letras e inventase así el lenguaje que luego diera a conocer a los demás por señas y repitiendo simultáneamente las palabras, una vez tras otra, como lo hacen los padres con el niño pequeño, o como el sordo da a conocer por signos sus estados de conciencia. Ahora bien, si las dos opiniones opuestas son igualmente posibles, también lo será la tercera, que es mixta de ambas.

Por lo que toca a los hechos, es decir, cuál de las tres hipótesis sea la que realmente acaeció, no cabría conocerlo con certeza, sino mediante prueba apodíctica de razón, o por noticia histórica trasmitida sin interrupción, o por testimonio decisivo de la revelación divina. Pero ni la razón tiene entrada en este campo, ni existe tradición histórica que del hecho nos informe, ni tampoco hay textos revelados que de manera decisiva resuelvan la duda. No queda, pues, más recurso que el de la mera conjetura u opinión, tratándose, como se trata, de un problema cuya solución no se relaciona estrechamente con práctica alguna religiosa ni tampoco es necesariamente indispensable para nada. De modo que meterse a profundizar en él sería vana curiosidad sin fundamento alguno.

Alguien quizá objete que Dios dice *(Alcorán,* II, 29): «Y enseñó

a Adán los nombres todos», lo cual demuestra que el lenguaje nació por la inspiración divina, es decir, por enseñanza, o sea, demuestra que de hecho así ocurrió, aunque no demuestra la imposibilidad de que ocurriera de otro modo.

A esto respondemos que ese texto no es tampoco prueba decisiva de que ocurriera así de hecho, porque cabe perfectamente imaginar cuatro hipótesis para interpretarlo: 1ª Que quizá Dios le inspiró a Adán la necesidad de dar nombre a las cosas, y Adán luego se les dió por sí mismo y con su propio entendimiento, aunque luego el texto revelado lo atribuya todo a enseñanza de Dios, porque El fué quien le inspiró, le guió y le movió el deseo de hacerlo, lo mismo que a Dios le atribuímos todos nuestros personales actos. — 2ª Que quizá los nombres fueron impuestos a las cosas por convención de otras criaturas que Dios creó antes de Adán, bien fuesen los *genios*, bien los ángeles, y que luego Dios enseñase a Adán el lenguaje que éstos habían inventado de común acuerdo. — 3ª Que la palabra del texto «los nombres» es, por su forma gramatical, de significado general, y, por tanto, hubiera querido decirse con ella tan sólo los nombres del cielo y de la tierra y de lo que hay en el paraíso y en el infierno, pero no los nombres de las cosas que fueron innovadas después de Adán, es decir, los oficios, artes e instrumentos. — 4ª Que quizá también Dios se los enseñase todos, pero luego Adán los olvidara o no los comunicase a otros, y, después de Adán, fueran sus hijos quienes inventasen por mutua convención las diferentes lenguas que ahora se hablan, pues lo más probable es que la mayoría de estas lenguas nacieron después de Adán.

II — IBN SĪDA DE MURCIA

El eminente lexicólogo murciano Ibn Sida († 458/1065), en el prólogo a su monumental diccionario de ideas afines, titulado *al-Mujaṣṣas* [1], plantea, como Algazel, el problema del origen del lenguaje y lo resuelve en los siguientes términos:

[1] Edic. Cairo, en diecisiete tomos (1899-1903). Cfr. I, pp. 3-6. — Su autor, Ibn Sīda (Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl), ciego de nacimiento pero dotado

Discrepan [los filólogos] acerca de si la lengua es cosa convencional o inspirada por Dios. Este tema exige un mayor examen, aunque la mayoría de los hombres de ciencia sostengan que el origen de la lengua fué por convenio y mutuo acuerdo humano y no por inspiración y enseñanza divina; sin embargo, el gramático Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAbd al-Gaffār b. Sulaymān al-Fārisī [1] afirma que el lenguaje procede de Dios y lo prueba con el texto del Alcorán (II, 29) que dice: «Y enseñó a Adán los nombres todos.» Pero esta no es prueba decisiva, puesto que el texto puede interpretarse en el sentido de que Dios le dió poder a Adán para que inventase el lenguaje, lo cual basta, sin duda, para que se entienda que éste procede de Dios, y si tal interpretación es no sólo posible, sino innegable, cae por su base la prueba fundada en dicho texto. Eso sin contar con que a veces ha sido interpretado en el sentido de que Dios enseñó a Adán los nombres de todas las cosas criadas en todas las lenguas, en árabe, persa, siriaco, hebreo, griego y en todas las restantes; de modo que, según eso, Adán y sus hijos las hablaron todas, y luego, cuando sus descendientes se dispersaron por el mundo, prefirió cada cual una de ellas, que se hizo predominante, borrándose en su memoria el recuerdo de las otras, por su alejamiento de los que las hablaban. Y como la historia de esta dispersión es auténtica, será obligatorio dar crédito al relato y plegarse a lo que en él se dice.

Pero quizá diga alguien: «La lengua consta de nombres, verbos y partículas; y no es posible enseñar los nombres sin las otras dos restantes especies de palabras. ¿Cómo es, pues, que el texto alcoránico habla sólo de los nombres?»

A esto cabe responder que ello se funda en que los nombres constituyen la especie principal de las tres. ¿No ves, en efecto, que toda frase, para tener sentido, necesita forzosamente del nombre, mientras que a veces la proposición puede pasarse sin cada una de las otras dos especies de palabras, verbo y partícula? Teniendo, pues, los nombres la fuerza significativa y la primacía de rango que a nadie

de prodigiosa memoria, publicó varias otras obras filológicas y filosóficas y murió en Denia en dicho año 458 de la héjira (1065 de J. C.).

1 Nació en Fasā, cerca de Šīrāz (Persia), el año 288/900 y murió en Bagdad el año 376/986. Su obra principal, *Kitāb al-ʾīḍāḥ fi-l-naḥw*, existe en la Biblioteca del Escorial. Cfr. Brockelmann, *Geschichte der arab. litter.*, I, 113, n. 29.

se le oculta, cabe muy bien que por sí solos se basten, sin el auxilio de las otras palabras que les siguen, las cuales, en cambio, necesitan de ellos.....

Los que afirman que el lenguaje no nació por inspiración divina, opinan que su origen se debió forzosamente al mutuo convenio de los hombres, en el sentido de que dos, tres o más sabios se pusieron de acuerdo para distinguir, unas de otras, las cosas conocidas, imponiendo a cada una de ellas un signo y una palabra, para que, cuando la mencionaran, fuera conocido el objeto nombrado y se le distinguiera así de los demás objetos, sin necesidad de tenerlo presente y manifiesto ante los ojos, pues ese medio es más fácil para lograr el fin de explicar el modo de ser del objeto que su misma presencia real, ya que a veces necesitamos mencionar, en muchos casos, objetos que no es posible presentar y ni siquiera aproximar, v. gr., las cosas que han desaparecido o dejado de existir, o la unión de dos contrarios en un mismo sujeto.

Aquellos sabios, una vez puestos de acuerdo, se dirigirían, pues, a uno cualquiera de los hijos de Adán, y señalándolo con la mano o con los ojos, dirían «hombre», y ya después, en cualquier momento que se oyera pronunciar esta palabra, se conocería que lo que con ella se quería significar era esta especie del género de lo criado. Y si querían luego nombrar una parte del hombre, la señalarían con el dedo, diciendo: «ojo», «nariz», «boca», etc., y lo mismo para todas las demás partes en que se resuelve el compuesto humano y que lo integran. Y así, cuando después fuera oída la palabra correspondiente a cada una de estas partes, se conocería su significado, viniendo a ser la palabra como el signo distintivo del objeto, como la descripción concreta de cuanto éste implica y como la definición que expresa lo que la cosa definida contiene, aunque aquella explicación fuese natural, mientras que estotras son convencionales y no naturales. Después, harían lo mismo con el resto de los nombres, de los verbos y de las partículas. Tras esto, ya no te resta sino traducir esa convención a otra diferente, diciendo, v. gr., que al objeto que se le llama [en árabe, *insān*] «hombre», se le impuso el nombre [persa] *mārd,* y al que se le denomina [en árabe, *rās* o *dimāg*] «cabeza» o «cerebro», se le impuso el nombre [persa] *sar*. Y de esta misma manera, si la lengua persa hubiera sido la primera sobre la cual re-

cayó el mutuo acuerdo que hemos supuesto, cabría que se tradujese y se engendraran de ella varias otras lenguas, v. gr., la griega, la etíope, etc., según hoy mismo vemos que los artesanos inventan nombres para los instrumentos de sus artes , como el carpintero, el platero, el tejedor y el marino. Sin embargo — añaden —, es indispensable que el principio de las lenguas haya sido por mutuo acuerdo, concertado con la vista de los objetos y el gesto. Ahora bien, del Eterno es imposible decir que se pusiese de acuerdo con uno cualquiera de los hombres, puesto que tal convenio habría de concertarse con señas y gestos, que sólo se hacen con determinados miembros del cuerpo, de los cuales Dios carece. Todo esto que hasta aquí he dicho es únicamente cita o relato de lo que ellos afirman. Añaden luego que también cabe suponer que Dios mismo fuese quien tradujera la lengua sobre la cual hubiera recaído el primer convenio mutuo entre los hombres, diciéndoles: «Lo que expresáis mediante tal palabra, expresadlo mediante tal otra», pues tan posible es esto respecto de Dios, como respecto de los hombres. De la misma manera hay que explicar la diferencia entre las escrituras de los hombres dotados de lenguas diversas, es decir: igual que se explica la diferencia entre los respectivos sonidos emitidos por la voz humana mediante distintos convenios mutuos, se diferenciarían también las figuras trazadas correspondientes a los varios sonidos o voces convenidas.

Al que niega que el Eterno pudiera ponerse de acuerdo con los hombres y aduce como prueba que ese mutuo convenio exigiría gestos, hechos con los miembros corpóreos, de que Dios carece, se nos ocurre objetarle que no cabe negarle a Dios la posibilidad de establecer un auténtico convenio con los hombres, aun careciendo de miembros corpóreos, con sólo suponer que produjese Dios en un objeto corpóreo, v. gr., en un palo o en cualquier otra sustancia, un movimiento dirigido hacia una cosa concreta, a la vez que hiciera oír, mientras aquel palo se moviese en dirección a ella, un sonido, es decir, una voz que Dios le impusiera como nombre a aquella cosa, y repitiese luego el movimiento aquel del cuerpo o sustancia en dirección a la cosa concreta, varias veces seguidas. Esto sin contar con que Dios podría muy bien hacer que le bastase, para dar a conocer el nombre de la cosa, con una sola vez. Así, pues, la indicación o gesto hecho con aquella sustancia haría las veces del miembro corpóreo de

que el hombre se sirve para ponerse de acuerdo a señas con sus semejantes. Porque hasta el hombre mismo puede también a veces, si quiere ponerse de acuerdo con otro, servirse, para hacerle señas, no de una parte de su propio cuerpo, sino de otra cosa cualquiera, v. gr., de un bastón, dirigido hacia el objeto sobre el cual quiere ponerse de acuerdo, y entonces el bastón hace las veces de su mano y de los demás miembros empleados de ordinario para los gestos y señas, v. gr., la ceja y el ojo, cuando con ambos quiere indicar o señalar una cosa.

Esta objeción, contra los que niegan la posibilidad de que Dios se pusiera de acuerdo con el hombre, le fué presentada a uno de ellos, y aunque la censuró acremente, no supo qué responder y se tuvo que limitar a reconocer la razón de su adversario. Ella es, en efecto, como lo has visto ahora, concluyente contra quienes afirman dicha imposibilidad. Por eso, el hombre reflexivo y ecuánime, que quiera afinar en sus investigaciones, lejos de mostrarse pertinaz en su opinión y altanero o duro en su lenguaje, lo que debe hacer es no someterse dócilmente al que adultere las pruebas apodícticas, ni contentarse tampoco con razones que estén muy por bajo del más alto grado de la certeza, deteniéndose, además, allí donde se detenga el alcance de su razón, porque entonces su deber es la abstención, pues si el examen racional llega a sugerirle dudas de naturaleza meramente dialéctica, es porque algo le falta todavía para alcanzar el grado de la verdad real, ya que las dudas polémicas o dialécticas no deben bastar para el asentimiento, aunque los pródromos de la aurora apodíctica parezcan alumbrar ya la oscuridad de su noche.

Con esto y con todo, yo he meditado largo tiempo sobre este problema examinándolo con detención, pero en él he encontrado tantas razones y tan fuertes en pro y en contra de su solución, que mutuamente unas a otras se destruían, y tantos aspectos diferentes, que mi razón discursiva no veía camino. Y esto, porque cuando reflexionamos sobre lo que es esta lengua árabe, tan noble, tan perfecta y elegante, encontramos en ella tal profundidad filosófica, tal delicadeza, sutileza y finura, que subyuga la mente hasta arrebatarnos ante el exceso de su encanto. A ello aludieron ya los primeros gramáticos y, siguiendo sus huellas, los posteriores. Por sus demostraciones y por el devoto culto que a la lengua rindieron y el largo alcance de sus

proyectos y planes en tal estudio, hemos llegado a comprender que verdaderamente Dios les había ayudado con su gracia y benévolo auxilio para formar de la lengua el juicio que formaron; y si a todo esto se añade que las tradiciones atestiguan que ella procede de Dios, es natural que en nuestras almas se fortifique la creencia de que su origen ha sido por enseñanza divina, es decir, por inspiración.

III — IBN ḤAZM DE CÓRDOBA

Ibn Ḥazm († 456/1063) discute el problema en su *Libro del sólido conocimiento de los fundamentos jurídicos* («Kitāb al-iḥkām fi uṣūl al-aḥkām») semejante por su asunto al *Mustaṣfà* de Algazel. Ha sido editado en ocho volúmenes (Cairo, 1345-1348 héj.) El capítulo que a continuación traduzco corresponde al vol. I, pp. 29-35.

Capítulo IV: Acerca del modo como apareció el lenguaje: si fue por enseñanza divina o por convención humana.

Mucho han discutido las gentes sobre esto; pero la solución verdadera de la cuestión es que el origen del lenguaje fué por enseñanza de Allāh, como lo demuestran la revelación divina y la razón con prueba apodíctica y necesaria. La revelación divina, por el texto alcoránico (II, 29) que dice: «Y enseñó a Adán los nombres todos y luego los presentó ante los ángeles.» En cuanto a la prueba de razón apodíctica necesaria, consiste en decir que, si el lenguaje fuese obra de convención humana, no sería posible que se hubieran puesto de acuerdo para inventarlo, sino gentes que estuviesen ya dotadas de perfecto talento, reflexiva inteligencia y cultura completa que les permitiera conocer a fondo las cosas todas que en el universo existen, sus definiciones exactas, sus analogías, sus diferencias y sus respectivas naturalezas. Mas con toda evidencia conocemos que, entre el primer instante de la existencia del hombre y el momento en que hubiese llegado a poseer esas cualidades, tendrían que transcurrir muchísimos años, indispensables para su crianza y educación bajo la guarda y cuidado de otras personas, pues el hombre no se vale por sí mismo,

más que varios años después de nacer. Ahora bien, para la convivencia con sus padres, ayos y educadores, es indispensable algún lenguaje con el cual mutuamente se puedan entender en lo tocante a la satisfacción de sus necesidades imprescindibles, de las cuales pende su vida y que dicen relación a los campos, ganados y plantas, o a los medios de defensa contra el calor, el frío y las fieras, o para cuidarse en las enfermedades. Todas y cada una de estas cosas necesitan forzosamente tener sus nombres, mediante los cuales los hombres se entiendan para emplearlas en su propio servicio. Ahora bien, todo hombre, en los años de su infancia, se encuentra en el estado, que hemos dicho, de imposibilidad para entender el lenguaje y de necesidad, por consiguiente, de un ayo que le cuide. Mas el mutuo convenio o convención para inventar el lenguaje exige un cierto tiempo, antes del cual no existiría dicho mutuo convenio, porque éste es un acto de quienes lo acuerdan, y todo acto necesita por fuerza tener un principio o comienzo, y ¿cuál sería la situación en que se verían los que habían de ponerse de acuerdo para inventar el lenguaje, antes de ponerse de acuerdo? ¡Ello sería evidentemente imposible y absurdo!

Esta prueba apodíctica y necesaria es, además, de las que demuestran que la especie humana no es eterna, sino que ha comenzado a existir en el tiempo, y de las que prueban la existencia de Dios, único creador y ser primero, y de las que prueban la existencia de la inspiración y misión divina de los profetas. Porque, en efecto, sin lenguaje no hay manera de que ni uno solo de los hombres exista y se conserve, y el lenguaje no es más que letras compuestas, y la composición es, por necesidad, acto de un agente, y todo acto tiene un momento del tiempo en el cual comienza, porque el acto es un movimiento, numerado por los momentos que dura; luego es evidente que la composición de las letras, en que el lenguaje consiste, tiene un principio, y que el hombre no existe sin el lenguaje; ahora bien, lo que no existe antes de algo que tiene principio, ha de tener también forzosamente principio. Resulta asimismo de aquí que el hombre, como todo ser que comienza a existir en el tiempo, ha de tener un Creador que sea diferente de él. Y finalmente resulta también que todo cuanto el hombre conozca, desde el momento en que comienza a existir por obra del Creador, tratándose de verdades que naturalmente no puedan ser conocidas sin enseñanza, es del todo imposible que las

conozca, sin un maestro al cual se las haya enseñado el Creador y que luego ese maestro enseñe a los demás hombres de su especie lo que su Señor le ha enseñado a él.

Además, el mutuo acuerdo de los hombres para inventar un lenguaje no puede evidentemente darse sin un lenguaje previo entre los que se han de poner de acuerdo para inventarlo o, al menos, sin un conjunto de signos o gestos sobre cuyo valor semántico estén conformes; pero esta conformidad mutua acerca del significado de esos signos tampoco puede darse sin un lenguaje anterior, y el conocimiento de las definiciones de las cosas, es decir, de sus esencias, que con las palabras de las lenguas se expresan, tampoco se adquiere más que mediante el lenguaje de alguien que las explique y dé a entender. Luego es falso el supuesto del común acuerdo de los hombres para explicar el origen del lenguaje.

No resta, pues, sino que alguien nos objete diciendo que el lenguaje es un acto natural. Pero también esto resulta falso, por una razón apodíctica y necesaria, y es que la naturaleza no produce actos entre sí diferentes, sino un solo y el mismo acto, mientras que la composición de las palabras, en que el lenguaje consiste, es un acto libre que da de sí resultados varios y diferentes.

Algunos [1] todavía recurren, sin embargo, a un nuevo embrollo de otra especie, que consiste en decir que son precisamente los lugares geográficos los que por su diferente naturaleza física determinan necesariamente a los hombres que en ellos habitan a hablar en las lenguas que hablan. Pero también esto es absurdo e imposible, porque si las lenguas fuesen efecto necesario de las diferentes condiciones físicas de los lugares, forzosamente resultaría que no podría tener cada lugar de la tierra más que una sola lengua, aquella que la naturaleza del lugar exigiese, y esto, la experiencia de los ojos hace ver que es falso, puesto que en cada lugar de la tierra se han introducido, en la mayoría de los casos, diferentes lenguas, en proporción al nú-

1 Ŷāḥiz en su *Libro de la excelencia de los negros sobre los blancos* («Kitāb fajr al-sudān ʿalà al-bayḍān», *apud* «Maŷmuʿat al-rasā'il», Cairo, 1324 héjira, p. 72) habla de esta hipótesis: «El que penetra en el Jurasān o en el Ŷibāl [*Irāq ʿaŷamī*, la antigua Media] o en el distrito de Fārs [Persia propiamente dicha], conoce que las lenguas difieren unas de otras por la diversa naturaleza física de los países, aun siendo una sola la lengua originaria».

mero mayor o menor de gentes de diferente habla que han venido a habitar en él o en los lugares vecinos. Es por lo tanto falso eso que dicen. Pero además, la naturaleza del lugar no exige por sí misma que se haya de llamar al agua agua, en vez de designarla con otro nombre, compuesto de las letras del alfabeto. El que se empeñe en sostener eso, será porque se obstine conscientemente en el error o porque carezca de entendimiento. Una de estas dos consecuencias es inexcusable.

Queda, pues, demostrado que el lenguaje debe su origen a la enseñanza e instrucción de parte de Dios. Eso sí, no negamos que al común acuerdo de los hombres se deba también la innovación de diferentes lenguas, después de poseer una sola y la misma, mediante la cual conocieran las esencias de las cosas, sus modalidades y definiciones. Lo que ignoramos es cuál fuera esa lengua primera que Adán aprendió, aunque estemos seguros de que debió ser la más perfecta y clara de todas, la de menos tipos morfológicos y la más concisa, a la vez que la más rica en nombres diferentes para expresar las distintas cosas que en el mundo existen, sustancias o accidentes. Y esto, por lo que Dios mismo dice: «Y enseñó a Adán los nombres todos», pues tan rotunda afirmación disipa las dudas y corta de raíz las objeciones sobre la materia que tratamos.

Dicen algunos que esa lengua primera fué el siriaco; otros dicen que el griego; otros, que el hebreo; otros, en fin, que el árabe. ¡Dios sabe la verdad! Ahora, lo que sí sabemos de cierto es que el siriaco, el hebreo y el árabe — entendiendo por árabe la lengua de Muḍar y Rabīʿa; no la de Ḥimyar [1] — son una sola lengua que ha experimentado diferentes alteraciones en los distintos lugares habitados por quienes la hablaban, naciendo así en ella roces [2] como los que produce el *andalusī* cuando intenta hablar como las gentes de al-Qayrawān [Túnez] o el *qayrawānī* cuando intenta hablar como el *andalusī*, o el *ju-*

[1] Esta última es la lengua de un antiguo pueblo de la Arabia meridional, de la cual existen monumentos epigráficos en escritura estrechamente relacionada con la etiópica. Difiere del árabe clásico por algunas particularidades gramaticales y sobre todo por su vocabulario.

[2] En el texto الجرشة, que el editor egipcio identifica con الحكّ, «roce» o «fricación» de unas lenguas con otras.

rāsānī [1] cuando intenta hablar como ambos. Nosotros mismos encontramos que quien oye la lengua de los habitantes de Faḥṣ al-Ballūṭ [2] — que está a la distancia de una sola noche de Córdoba — casi llega a decir que es otra lengua distinta de la de los habitantes de Córdoba. Y asimismo sucede en muchos países, pues por la vecindad de la gente de un país con otra nación se altera su lengua de modo tal que no escapa a la observación de quien en ello se fija [32]. También encontramos que el vulgo altera a veces las palabras de la lengua árabe apartándose tanto de la raíz originaria de la voz, que resulta ser ya otra lengua sin discusión. Así encontramos que dicen, al pronunciar la palabra *al-ʿinab* [la uva], *al-ʿaynab;* y al pronunciar *al-sūṭ* [el azote], *asṭūṭ;* y para decir *ṯalāṯa danānīr* [tres dinares], pronuncian *ṯalatda* [3]. El berberisco, cuando habla árabe y quiere decir *al-šaŷara* [el árbol], dice *al-saŷara*. Y cuando el gallego habla árabe, sustituye las letras *ʿayn* y *ḥā'* por la letra *hā'*, y así, dice *Muhammadan* [Mahoma] en vez de *Muḥammadan* [4], y lo mismo en otros muchos casos semejantes.

Pues bien: el que examina atentamente las lenguas árabe, hebrea y siriaca, adquiere la certeza de que las diferencias que entre ellas existen son tan sólo de estas mismas que acabamos de mencionar, es decir, alteraciones fónicas que las palabras experimentan y que son debidas, ya al largo tiempo de su empleo, ya a los diferentes países en que la lengua se habla, ya a la vecindad de otros pueblos, aunque todas tres sean una sola y la misma lengua en su origen.

Una vez que consta esto de cierto, el siriaco es el origen común del árabe y del hebreo. La opinión más corriente es que Ismael fué el primero que habló en árabe, que ha sido después la lengua de sus descendientes, y que el hebreo fué la lengua de Isaac y de sus hijos; del siriaco, en cambio, consta sin ningún género de duda que fué

1 Es decir, el habitante del Jurāsān o Khorasán (Persia).

2 «Llano de las bellotas», actualmente «Campo de Calatrava», según Dozy, *Recherches* [1], I, 202-205.

3 El editor egipcio reproduce vocalizados estos ejemplos así: يقولون فى العنب العَينب ' وفى السوط أسطوط ' وفى ثلاثة دنانير ثلثدًا.

4 واذا تعرب البربرى فأراد أن يقول الشجرة قال السجرة • واذا تعرب الجليقى أبدل من العين والحاء هاء فيقول مهمدًا اذا أراد أن يقول محمدا.

la lengua de Abrahán, según lo acredita la tradición más generalizada, bastante para engendrar ciencia cierta. Por lo tanto, el siriaco es el origen común de las otras dos lenguas.

Dicen algunos que el griego es la más simple de las lenguas. Pero quizá esto sea tan sólo ahora, pues la mayoría de las lenguas decaen y hasta desaparecen al decaer el imperio político del pueblo que las habla e invadir su país otros pueblos o al ser aquél trasladado a otras tierras y mezclarse con otras gentes, pues lo que fija y conserva la lengua de una nación, así como sus ciencias y su historia, es únicamente la fuerza de su imperio político, acompañado del bienestar alegre y del vagar de sus habitantes; en cambio, pueblo que pierde su imperio político y se ve dominado por sus enemigos y lleno de preocupaciones por el temor, por las necesidades, por la vil condición a que está sometido de trabajar en servicio de sus adversarios, puede ya darse por segura en él la muerte de sus ideas y hasta cabe a veces que ello sea causa ocasional de la desaparición de su lengua propia, del olvido de sus orígenes e historia y de la pérdida total de sus ciencias. Es éste un hecho de experiencia sensible, además de acreditarlo con toda evidencia la razón. Ahora bien, desde que el pueblo siriaco perdió su imperio político por completo, han transcurrido millares de años, de los cuales basta una mínima parte para que su lengua se haya olvidado del todo. ¿Cómo, pues, no se habría de haber perdido, por lo menos, la mayor parte de ella? Sin embargo, solo Dios sabe la verdad.

Lo que no sabemos de cierto es que la lengua siriaca fuese la misma que Dios enseñó a Adán en un principio, pues quizá cabe que alguien diga que esa lengua primitiva pudo borrarse y desaparecer por completo o que quizá haya que identificarla con una cualquiera [33] de las demás lenguas restantes, sin que sepamos cuál sea en concreto. Esto es efectivamente lo que el dictamen de la razón exige de manera inexcusable, y sin que pueda escogitarse otra salida. Porque cabe muy bien suponer que Dios enseñase a Adán todas las lenguas que hoy hablan los hombres, o quizá también que la lengua que le enseñó, siendo una sola, constase de nombres que fuesen sinónimos entre sí, respecto de las cosas por ellos denominadas, y que luego se convirtiese en varias lenguas diferentes, cuando los hijos de Adán la hablaron separadamente unos de otros. Y esta última es, a nuestro juicio,

la hipótesis que parece más verosímil, aunque no la afirmamos tan de cierto como por cierto tenemos que Dios tuvo que enseñar a Adán alguna lengua. Aquella otra es, sin embargo, a nuestro parecer la solución más probable, es decir, que Dios enseñase a Adán las lenguas todas habladas por los hombres.

Y si así pensamos, es tan sólo porque no vemos cuál pudiera ser la causa que moviese a los hombres, poseyendo ya una sola lengua con la que se entendían, a tomarse el penoso e inútil trabajo de inventar otra distinta, pues un esfuerzo tan superfluo como éste no lo hace en modo alguno nadie que sea discreto, y si por acaso se encontrase alguna vez quien lo hiciera, sería algún desocupado que llevado de su solo capricho gustara de meterse en faenas que no le incumben y ocuparse en cosas que de nada le sirven, en vez de atender a las que le interesan de cierto, es decir, al negocio de su vida futura o a procurarse las comodidades y placeres de su vida presente y demás conocimientos útiles. Pero además, ¿quién sería el que tuviese autoridad bastante para obligar a las gentes de su país el abandono de su propia lengua y al empleo de la nueva que les hubiera fabricado? Claro es que nosotros no juzgamos absurda e imposible tal hipótesis; pero sí afirmamos que, aunque posible, es en extremo inverosímil. Alguien podrá decir que quizá lo lograría un rey en cuyo reino se hablasen diferentes lenguas y consiguiera formar para sus súbditos una nueva, por síntesis de las varias con las que mutuamente se entendían. Pero esto es lo contrario de la creación de muchas lenguas, pues se trata de fundir o reunir varias en una sola. Y además, ¿qué es lo que podría mover a ese rey a tomarse un trabajo tan penoso, necio, pesado e inútil? Porque más llano le sería obligarles a ponerse de acuerdo para emplear tan sólo una cualquiera de las lenguas que ya conocen y hablan o la personal del rey mismo. Esto sería evidentemente más sencillo y posible que no el inventar una nueva. ¡Dios, sin embargo, sabe la verdad!

Hay gentes que creen que su propia lengua es la más excelente de todas. Pero esto no tiene sentido, porque las razones por las cuales puede ser excelente una cosa sobre otra son bien conocidas y se reducen a dos tan sólo: la excelencia o mérito adquirido por los actos humanos y la excelencia otorgada por gratuita distinción de Dios. Ahora bien, ni la lengua es acto humano, ni existe texto alguno re-

velado que declare la excelencia de una lengua sobre otra. Antes bien, Dios mismo dice (*Alcorán*, XIV, 4): «No hemos enviado mensajero alguno que no haya hablado en la lengua de su pueblo, a fin de que les hablase claramente.» Y en otro lugar (XLIV, 58): «Hemos hecho fácil de comprender [el Alcorán] por medio de su lengua. ¡Quizá [los hombres] reflexionarán!» De modo que el Altísimo afirma aquí que no ha revelado el Alcorán en la lengua de los árabes, sino para que su pueblo lo entienda, y no con otro fin.

Erró, por consiguiente, Galeno cuando dijo que la lengua de los griegos era la más excelente de todas, porque las demás se parecían tan sólo al ladrar de los perros o al croar de las ranas [1]. Esto es ignorancia supina, porque todo el que oye una lengua que no es la suya ni la entiende, tiene para él esa lengua el mismo rango que dice Galeno, sin diferencia alguna.

Otros afirman que la lengua árabe es la más excelente de todas, porque en ella fué revelada la palabra de Dios. Pero esto no tiene sentido, porque ya hemos visto cómo el mismo Dios enseña que no ha enviado profeta alguno que no hablase en la lengua del pueblo al cual fué enviado. Y en otro lugar dice (*Alcorán*, XXXV, 22): «No existe nación alguna en la cual no haya habido algún enviado de Dios.» Y en otro (XXVI, 196) añade que [el Alcorán ha sido predicho] «en las Escrituras de los antiguos». De modo que la palabra de Dios ha sido revelada en todas las lenguas, en la Tora, en el Evangelio y en los Salmos de David. Moisés habló a los hombres en hebreo, mientras que a Abrahán le fué revelado su libro santo por Dios en siriaco. Y así, las lenguas para este efecto son exactamente iguales.

De la lengua de los bienaventurados en el paraíso y de la de los condenados en el infierno nada podemos saber, sino lo que sobre ello nos enseñe el texto revelado o el consenso unánime de la iglesia islámica; pero ambas autoridades no nos dicen sino que unos y otros deben poseer su respectiva lengua en la cual se hablen; y esta lengua habrá forzosamente de ser: o una sola de las que ahora hablamos los hombres, u otra distinta de todas ellas, o bien poseerán varias, es decir, más de una sola. Sin embargo, las conversaciones que Dios en el

[1] No me ha sido posible identificar el pasaje de las obras de Galeno en que consta este juicio.

Alcorán pone en boca de unos y de otros exige de cierto afirmar que se entienden entre sí en alguna lengua, bien sea en el árabe mismo en que el Alcorán les hace hablar, bien en otra lengua que solo Dios sabe cuál sea. Uno pretendía que la lengua del paraíso es la arábiga, fundándose en el texto que dice (*Alcorán*, X, 11): «La conclusión de su plegaria será ¡Gloria a Dios, Señor del Universo!» Mas a esto yo le repliqué: «Dí entonces que también es la lengua del infierno, puesto que en otros textos [1] se hace hablar también a los condenados en esa misma lengua.» Él respondió asintiendo, y yo entonces le dije: «Pues entonces tendrás que concluir que Moisés y todos los profetas hablaron también en árabe, puesto que sus palabras se ponen en el Alcorán en esa lengua, y si tal afirmas, desmientes a Dios cuando dice (*Alcorán*, XIV, 4): 'No hemos enviado mensajero alguno que no haya hablado en la lengua de su pueblo, a fin de que les hablase claramente.' De aquí resulta evidente que Dios se sirve en el Alcorán de la lengua en que nosotros nos entendemos, para explicarnos las ideas expresadas por el lenguaje de las distintas personas a quienes hace hablar.»

Por lo demás, las letras del alfabeto son todas de una sola y la misma naturaleza en cuanto a su excelencia, sin que exista entre ellas diferencia de mérito por su belleza o fealdad. Y como las letras son las mismas en todas las lenguas, resultan inútiles todas esas desatinadas y vacuas pretensiones, por cuya vulgar sugestión los judíos llegan hasta el extremo de considerar lícito el mentir y el jurar en falso empleando una lengua que no sea el hebreo, y a suponer que los ángeles que llevan la cuenta de los actos humanos, no entienden más que esa lengua y por eso no anotan como pecados de palabra los que se profieren en otra lengua. Pero esto, como ves, es una necedad, porque quien, como Dios, conoce las cosas más ocultas y el secreto íntimo de las conciencias, conoce también todas las lenguas y sus sentidos.

Miguel Asín Palacios.

[1] Suprimo los textos del Alcorán que Ibn Ḥazm inserta: XIV, 25; VII, 48; LXVII, 10.

UNA OBRA IMPORTANTE SOBRE LA POESÍA ARÁBIGOANDALUZA

RESEÑA DEL LIBRO DEL PROF. H. PÉRÈS

Desde hace tiempo se esperaba en los medios orientalistas una obra del docto profesor de la Universidad de Argel, M. Henri Pérès, sobre la poesía arábigoandaluza del período de los Reyes de Taifas. Dicha obra ha aparecido por fin con el título de *La poésie andalouse en arabe clasique au XIe siècle. Ses aspects généraux et sa valeur documentaire* [1]. Aunque lleva la fecha 1937, parece no haber empezado a circular hasta ya entrado el año 1938.

Por una verdadera casualidad, un ejemplar, destinado por el editor a los arabistas españoles, llegó a mis manos en la Valencia roja durante el fragor de nuestra guerra liberadora, rompiendo el aislamiento científico a que los acontecimientos me tenían condenado. En tales circunstancias, me fué posible dedicar a la lectura y análisis del libro un triste vagar que, en otras ocasiones, era difícil de obtener en medio de una vida más activa y de perentorias ocupaciones. Debo añadir, sin embargo, que, para estudiarlo a fondo, me han faltado, por los trastornos de la guerra, casi todos los recursos bibliográficos indispensables, excepto un par de antologías de las de mayor bulto [2].

[1] Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve. Paris, 1937. (Publications de l'Institut d'Études Orientales. Faculté des Lettres d'Alger. Vol. V.) XL + 541 pp., en 4°.

[2] Son: las *Analectes* del *Nafḥ al-ṭīb* de Maqqarī, en la edición de Leiden, 1855-1861, 2 vols., y los *Qalā'id al-ᶜiqyān* de al-Fatḥ b. Jāqān, en la edición de Marsella-París, 1277 = 1860 (la de Būlāq no me ha sido accesible). — En todo el curso de este trabajo, las cito abreviada y respectivamente: *Maqqarī* y *Qalā'id*.

Esta limitación me impide escribir una reseña concienzuda. De otra parte, el cúmulo de materiales removidos por el autor es de tal manera considerable, que no es hacedero estudiarlos y discutirlos de una sola vez. Pero la importancia del libro, la conexión de su asunto con los temas a que dedico mi modesta actividad profesional, y la preciosa oportunidad que brinda para tratar, aunque sea en esquema, algunas cuestiones teóricas y metodológicas referentes a los estudios sobre literatura arábigoandaluza, me han impulsado a redactar estas páginas, e incluso — en homenaje a la obra y al autor — a darles en la Revista un sitio más preferente del que suelen ocupar las reseñas ordinarias.

Parece oportuno resumir primero la arquitectura del libro del prof. Pérès, para dar una idea de ella a quien no lo haya leído y recordársela a quien, de momento, no la tenga presente.

A continuación de la Bibliografía (pp. XIII-XL), establecida con todo rigor, viene un «avant-propos» (pp. 1-3), en que el autor justifica la elección del tema. El siglo XI es el culminante de la literatura arábigoespañola, porque la descentralización política, con el consiguiente predominio de las inspiraciones locales, la liberación del freno religioso y la formación de una raza andaluza, permiten señalar la diferencia entre las literaturas árabes de Oriente y de Occidente, y distinguir lo autóctono de lo importado. A este título, merece, pues, una investigación a fondo. Luego el autor delimita la época, justifica la técnica de las traducciones, y advierte que los zéjeles y la poesía didáctica han sido excluídos de propósito. Señalemos una afirmación, importante y sorprendente (p. 2), de que hablaremos más tarde: *L'étude de la forme a été délibérément écartée.*

La «introducción» (pp. 4-20) estudia las «condiciones políticas» (pp. 4-15) y «étnicas» (pp. 15-20) del siglo XI español. La *fitna* o guerra civil coloca frente a frente dos partidos antagonistas: el beréber y el andaluz. Los ʿAbbadíes de Sevilla son los mejores representantes de este último. El partido andaluz, por una fatalidad histórica que constituye su destino trágico, acaba, a pesar de su odio antiberéber, por entregarse a los Almorávides, a cuyas manos muere. Pero antes, durante todo

el siglo, se crea un nuevo espíritu de solidaridad nacional. La fusión de razas, con exclusión de los beréberes, se ha producido. La sociedad «andaluza» se divide por clases, más que por razas. Existe un tipo «andaluz», mezcla feliz de semita y de ario, que sería inexacto considerar como árabe puro, y cuya psicología informa con frecuencia la poesía contemporánea.

La 1ª parte (pp. 21-110) estudia «El poeta: su formación y su condición social, los temas sugeridos por la vida cortesana». — La vanidad y rivalidad de los príncipes por rodearse de estilistas capaces de mantener las cancillerías en un alto nivel literario; la libertad de la enseñanza, que el Estado no retribuía, reglamentaba ni sancionaba; los especiales métodos pedagógicos, que pensaban más en «el hombre» que en la religión, dando a los estudios literarios y especulativos primacía sobre los religiosos, frente a lo que sucedía en Oriente; la avidez de los jóvenes por instruirse y llegar a los altos puestos que tal instrucción podía procurarles, producen en España un espléndido desenvolvimiento del árabe clásico y una cultura que, en cierto modo, se podría denominar «humanista» (pp. 23-27). — A través de la *Fahrasa* de Ibn Jayr (1108-1179) y de otras fuentes complementarias, Pérès cataloga las materias y libros estudiados en el siglo XI (antologías, dīwānes, ṭabaqāt, monografías léxicográficas, nawādir, adab, etc.). La *Risālat al-tawābiᶜ wa-l-zawābiᶜ* de Ibn Šuhayd, precedente de la *Risālat al-gufrān* de al-Maᶜarrī, induce al autor a emitir hipótesis, que él mismo califica de «frágiles», sobre el conocimiento por los andaluces de obras griegas y aun latinas. En todo caso, el eclecticismo de los estudios refuerza la impresión, ya anotada anteriormente, de un «humanismo» prematuro (pp. 28-39). — Este humanismo contribuye a libertar a la literatura andaluza del tiránico influjo del Oriente. Antes del siglo XI, los orientales — que juzgaban a España con desprecio o, a lo más, con benévolo desdén — habían sido los maestros indiscutibles de la mentalidad andaluza. Los españoles, por su lado, eran víctimas del «espejismo oriental», designaban a sus personajes eminentes con sobrenombres orientales, y veían en Siria y el ᶜIrāq, sobre todo en Bagdad, la patria de elección de todos los letrados. Ahora no: salvo Abū-l-Faḍl al-Dārimī

(† 1062), los viajeros orientales son insignificantes y encuentran en España una vida tan refinada como la de su país; los viajeros andaluces que van a Oriente vuelven, en gran parte, decepcionados; los poetas occidentales comienzan a ser objeto de estudio; surgen las grandes antologías locales (de Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, Ibn Bassām, etc.), cuyos prólogos son verdaderos manifiestos de nacionalismo literario; y la formación de dīwānes integra definitivamente la poesía andaluza dentro de la literatura árabe general (pp. 40-54). — Efectivamente, la poesía en España durante el siglo XI no es, como en Oriente, una producción aristocrática, sino que alcanza, por decirlo así, una verdadera «universalidad» nacional. Pese a algunas críticas de que es objeto, bien por preocupaciones religiosas, bien como oficio mercantilizado, aparece como una necesidad psicológica, a que se entregan lo mismo los príncipes (sobre todo los de Sevilla y Almería) que los hombres de baja extracción: artesanos, campesinos, incluso analfabetos. Estos artistas humildes, después de estudiar literatura en su ciudad natal, habían de peregrinar por toda España, alternando éxitos y desengaños. En las Cortes se sometían a un protocolo especial (presentación, alojamiento, audiencia, etc.). Considerados como domésticos al servicio del soberano, habían, además, de sufrir las críticas técnicas de sus émulos y colegas, y las de los príncipes, que, a veces, como Muŷāhid de Denia, eran verdaderos «Zoilos coronados». La condición de poeta oficial daba derecho a pensiones y gratificaciones, que el interesado se cuidaba de acrecentar, unas veces con alusiones elegantes y otras con postulaciones desvergonzadas. También solían ser recompensados con cargos: visiratos, gobiernos, embajadas, etc. (pp. 55-87). Desde luego, el poeta, según la vieja tradición árabe, desempeñaba un papel político y tenía a su cargo la magnificación de la realeza en pomposos panegíricos, que cantaban el valor, la generosidad y la ascendencia del príncipe, mediante monstruosas hipérboles (pp. 88-91). — Sin embargo, la historia, agitadísima y dramática como ninguna, del siglo XI ha encontrado también su reflejo en esta aparatosa literatura. El prof. Pérès recoge los ecos poéticos de las discusiones políticas, raciales y religiosas, así como de los principales acontecimientos, hasta la toma de

Valencia por el Cid. Parece un poco ociosa, por demasiado evidente, la afirmación del autor de que ni el poema histórico de al-Mutanabbī de Alcira ni la insoportable *rā'iyya* de Ibn ʿAbdūn tienen que ver con la poesía épica (pp. 92-110).

A partir de aquí, el libro cambia de tono y se convierte en una yuxtaposición de monografías, más o menos largas y basadas en mayor o menor número de citas poéticas, sobre los diferentes temas.

Así, la 2ª parte (pp. 111-247) cataloga «los temas generales inspirados por la naturaleza» en dos secciones. — La 1ª sección («los temas de predilección», que el autor considera en la p. 113 como «esencialmente hispánicos») abarca los siguientes asuntos: laudes de España, considerada como un paraíso; caracterización de ciudades y gusto de los andaluces por los bellos edificios; palacios, almunias, sitios pintorescos y paseos agrestes de las ciudades españolas, con consideración especial de las ruinas y las meditaciones poéticas que inspiran [3]; valles y montañas (estas últimas muy poco cantadas); jardines bajo la lluvia y sin ella (con consideración especial de las *rawḍiyyāt* de Ibn Ḥafāŷa), flores, querellas entre flores y preferencia de los poetas por unas u otras, descripciones de la primavera, árboles, frutos, hortalizas, con una conclusión sobre el sentimiento de la naturaleza; lagos, presas, albercas, surtidores, norias, arroyos, ríos, partidas de placer o de pesca en barca, inundaciones; el mar, la navegación y descripción de flotas y armadas (pp. 115-218). — Conviene notar que, en el tema de las flores, el autor no traduce fragmentos poéticos, sino que se limita a inventariar las metáforas. Sobre este procedimiento, definido en la p. 167, hablaremos más adelante. — Señalemos también las digresiones filológicas de las pp. 198 (tecnicismo agrícola de los poetas) y 217 (vocabulario poético relativo a los barcos). — La 2ª sección («los temas secundarios», considerados por el autor, en la página 113, como «pertenecientes al fondo común de la literatura

[3] No puedo resistir la tentación de subrayar la actualidad que han recobrado durante nuestra guerra los versos de Ibn ʿAyyāš e Ibn Ḥarīq (*Maqqarī*, II, 108-111) sobre Valencia, traducidos en la p. 155.

árabe») trata de: el cielo, los crepúsculos, la noche, la luna y sus fases, las estrellas errantes y las constelaciones, la influencia de los astros, la noche asociada a recuerdos de amor, la noche y la aurora, los vientos, el céfiro, los restantes fenómenos atmosféricos, el frío y el fuego (con consideración especial de los poemas de Ibn Ṣāra sobre el brasero), la licuación y la congelación; los animales divididos en cuatro grupos: cuadrúpedos, reptiles, pájaros e insectos (pp. 219-247).

La 3ª parte (pp. 249-393) está dedicada al estudio de los «documentos suministrados por la poesía hispánica sobre la vida social». — El capítulo I examina «el medio étnico» pasando revista a sus principales componentes: árabes, renegados, eslavos, beréberes y esclavos africanos, judíos (con especial mención de Ibn Ḥasdāy en Zaragoza y de los Nagrīla de Granada) y mozárabes (con una monografía sobre los amores entre personas de las dos religiones y sobre las ceremonias del culto mozárabe descritas por poetas islámicos). Termina aludiendo a la fusión de estas razas, originada por los matrimonios mixtos, y a los ecos de la doctrina *šuᶜūbī* en España. — Los capítulos siguientes hasta el VIII analizan, siempre a base de citas poéticas traducidas: los oficios descritos por los poetas; la vida privada (ceremonias familiares a lo largo de la existencia del hombre, fiestas y regocijos, magia y supersticiones, perfumes y ungüentos, cocina, indumentaria); el decorado de la vida lujosa (piedras y objetos preciosos, con extensa discusión del problema de las representaciones figuradas); los baños (con un estudio sobre la sodomía en al-Andalus); los juegos y deportes (desde el ajedrez a la caza de altanería); la vida guerrera (banderas, tambores, armas ofensivas y defensivas, y combates, con especial consideración del poema de al-Ṣayrafī sobre estrategia); y, por último, la vida de placer, primero en su aspecto general — tan esencial en esta época — y luego en sus matices especiales: el vino y las muchas cuestiones con él relacionadas, la música, el canto, la danza y la prestidigitación.

La 4ª y última parte (pp. 397-471) aparece consagrada a «la vida interior». — El primer capítulo trata de «la mujer y el amor»: la libertad de la mujer (caso de Wallāda); descripción de

sus atractivos físicos y de escenas amorosas; discreteos; el amor como pasión dolorosa y como placer; los personajes que viven en torno de los amantes (el *raqīb,* el guardián, el celoso, el *wāšī*, el censor); la casuística amorosa; la castidad en el amor (con un breve estudio del amor platónico y del amor cortés, en que el autor sugiere vagamente la posibilidad de influencias cristianas), y enumeración de algunas amantes y poetisas célebres. — El capítulo segundo estudia «la psicología y filosofía del hombre», tal como aparece en la lírica arábigoandaluza de este período: semblanza del tipo de príncipe andaluz con sus buenas cualidades y sus defectos; la crítica social y la sátira; la tendencia al aislamiento y a retirarse del mundo, por amor a la ciencia, por arrepentimiento senil o por aspiraciones místicas; la libertad intelectual (ateísmo, librepensamiento, escepticismo, impiedad); los nobles sentimientos humanos (modestia, amistad, hospitalidad, insatisfacción de la vida, vanidad de los deseos, resignación, humildad); el estoicismo y el suicidio (con especial consideración del caso de Ibn Šuhayd), y la muerte, tal como es evocada y, en ocasiones, personificada.

Cierra el libro una sucinta «Conclusión» (pp. 473-478), cuyas ideas capitales voy a resumir brevemente: El siglo XI es el siglo de oro de la poesía arábigoandaluza, que, a pesar de ser en gran parte poesía de corte, presenta un importante valor documental. — Esta poesía aparece empapada de tradiciones orientales, pero a la vez revela profundas reacciones de una sensibilidad puramente hispánica. — Sus dos elementos esenciales son, para el prof. Pérès, 1°, un amor profundo de la naturaleza (la obra de los poetas «donne l'impression d'une vaste bucolique»), descrita siempre, bien como objeto en sí misma, bien como cuadro del poema, con una técnica en la que la imitación de los clásicos orientales no excluye la inspiración; y 2°, un sentimiento de inquietud y melancolía, en que tal vez se revelan profundas influencias étnicas, sobre todo del elemento judeocristiano, que se concretan en lo que Ganivet llamó «el estoicismo natural y humano», tan caro a los espíritus celtíberos de todas las épocas. En suma, el hombre hispano-musulmán del siglo XI se nos presenta «como una curiosa mezcla de antiguo y de moderno, de

clásico y de romántico, de voluptuoso y de místico, y, para decirlo todo, de pagano y de cristiano»; mezcla en que aparecen dosificadas por partes iguales la sensibilidad humana y la retórica erudita. — Dos elementos parecen típicamente occidentales en esta poesía: la falta de la tendencia oriental a «inanimizar» [«deshumanizar», según la fórmula de Ortega y Gasset] el mundo circundante, y la personificación de las fuerzas naturales (amor, muerte, etc.), desconocida en la poesía del Oriente. — Esta poesía ha tenido en la lengua árabe su vehículo de expresión, pero los poetas españoles han adaptado a la óptica occidental el legado de ideas e imágenes que habían heredado. Gracias a esta adaptación, el influjo sobre la poesía trovadoresca no es un problema absurdo ni insoluble. — La poesía arábigoandaluza no progresa después del siglo XI. Los poetas posteriores no hacen sino prolongar artificialmente y con nostalgia, pero también con bastante eficiencia, un «clima» cuyos componentes reales ya no han conocido.

Siguen: un índice general de nombres propios; otro de poesías citadas; otro de obras mencionadas en el texto; otro de palabras típicas, y otro de vocablos árabes transcritos, más el índice general.

La selva inextricable de la poesía arábigoandaluza es tan inmensa, y está tan escasamente poblada y colonizada, que la aparición de una obra como la que reseño, de tanto volumen y riqueza de información, redactada por persona tan competente y sabia como el prof. Pérès, ha de reputarse, sin duda, como un acontecimiento sensacional. Aparte la novedad de muchos de los temas, asombra verdaderamente la enormidad de textos removidos por el autor y que, a pesar de estar ya publicados, eran en su mayoría tan sólo materia en bruto, que ahora por primera vez sufre la elaboración y el pulimento de la traducción, la discusión y la crítica. Sólo los pasajes de las *Analectas* de Maqqarī traducidos por el prof. Pérès se acercan aproximadamente al medio millar, sin contar que ha hecho otro tanto, por ejemplo, con los *Qalā'id* de Ibn Jāqān. Por otra parte, el prof. Pérès ha utilizado también con relativa largueza textos inéditos, que avaloran su

estudio: por ejemplo, el *Kitāb al-badīᶜ fī waṣf al-rabīᶜ* de Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, y la *Ḏajīra* de Ibn Bassām, de la que ha extraído datos tan interesantes como la existencia de la *Risālat al-tawābiᶜ wa-l-zawābiᶜ* de Ibn Šuhayd y los versos en que Ibn al-Ḥaddād canta su amor por la doncella mozárabe Nuwayra. La obra del prof. Pérès tiene asegurada larga vigencia, porque la asimilación y discusión de todas las cuestiones que suscita requerirá muchísimo tiempo, y siempre quedará como obra de consulta indispensable y como uno de los monumentos que el orientalismo contemporáneo ha erigido en el área de la literatura arábigoandaluza.

Pero, como queda dicho, por el cúmulo de problemas que plantea y la naturaleza de su composición, ha de ser muy discutida. Con la admiración y amistad que desde antiguo profeso al autor, le ofrezco a continuación algunas modestas observaciones, como prueba del interés con que he leído su libro y con el mejor espíritu de leal colaboración.

La poesía árabe en general, y la arábigoandaluza en particular, no tienen mucha suerte. En una inmensa mayoría de casos, los orientalistas que a ella se acercan lo hacen para estudiarla desde un punto de vista totalmente externo (bibliográfico) o preferentemente utilitario (adiestramiento gramatical, extracción de datos históricos o documentales, etc.). Pocos la han estudiado estéticamente, por fruición de su belleza, o para juzgarla como lo que es: pura criatura de arte. Sin duda, se tiene todavía por cierta aquella tesis que un doctorando holandés presentaba en 1831 a una Universidad alemana: «Qui vero poëtas Arabum propter ipsorum praestantiam legat, si non sensu carere, certe otio suo abuti videtur» [4].

Lo grave es que, aun en el caso extraordinario de que un orientalista se enfrente con la poesía árabe, provisto de un criterio estético, surge una cuestión que paraliza o casi anula su esfuerzo. La cuestión es ésta: ¿Tiene el orientalismo europeo un canon de belleza con que juzgar la poesía árabe, análogo a aquél

[4] Al final del libro de Weyers, *Specimen criticum exhibens locos Ibn Khacanis de Ibn Zeidouno*, Lugduni Batavorum, 1831.

— adquirido por herencia tanto fisiológica como cultural — con que juzgamos nuestra poesía europea, de tradición grecolatina? Salvo raras excepciones, no me parece imprudente contestar que no. La cuestión fué ya planteada por mí, con ocasión del *Mutanabbī* del prof. Blachère (cf. AL-ANDALUS, IV, 1er fascículo, 1936, pp. 243-246). Generalmente, el orientalista, guiado por el juicio de los críticos o antólogos árabes, se dirige a estudiar los poetas que aquéllos tienen por mejores y se limitan a aplicarles las normas de la estética europea. Ahora bien, ¿existe un solo criterio de estética europea, siendo, por naturaleza, nuestra poesía tan versátil y mudable? ¿Dónde verá la norma el orientalista francés: en Ronsard, en Víctor Hugo, en Mallarmé o en Valéry? ¿Dónde, el arabista español: en Garcilaso, en Góngora, en Rubén Darío, o en los modernos? En esta indecisión, el resultado estético de los estudios sobre poesía árabe suele ser pobrísimo: los instrumentos críticos son inadecuados. La poesía árabe se burla de nuestro esfuerzo. Cuando creemos haberla disecado y analizado, la vemos surgir más allá, viva otra vez, animada de su propio espíritu, que nos resulta inasequible. El problema, por el momento, no tiene solución.

Pero insisto en que este fracaso es lo mejor que puede suceder. Por lo general, el orientalista no se acerca a la poesía árabe si no es con un criterio utilitario, al margen de toda preocupación estética.

Infortunadamente, a mi juicio, el bello libro del prof. Pérès participa en bastante medida en esta propensión utilitaria. En su página 2 se estampa la frase, a que hicimos alusión al principio: *L'étude de la forme a été délibérément écartée*. ¿Cómo puede ser estético un estudio sobre poesía, si prescindimos deliberadamente de la forma, consustancial con la poesía misma? La palabra *documental* no sólo figura en el título, sino que preside todo el desarrollo de la obra, conforme al análisis que de la misma hemos hecho. Y del mismo análisis se desprende también que — salvo la primera parte — el libro no es propiamente de historia literaria: ni externa (descripción de las cortes, biografía de los poetas, etc.), ni mucho menos interna (cuestiones de técnica, problema de clásicos, modernos, neoclásicos, etc.).

Personalmente me considero un poco defraudado con que el prof. Pérès haya estudiado tantos centenares de versos árabes con un fin exclusivamente *documental*.

Puede argüirse, sin embargo, que no es lícito, en buena crítica, pedir a un autor cosa distinta de lo que es su propósito, sobre todo cuando lo ha definido con tanta claridad. Dejando, pues, a un lado lo escrito anteriormente, como un puro desahogo subjetivo, voy a encerrarme para mis notas en el mismo círculo delimitado por el prof. Pérès.

Estimo, en primer término, que no era el momento de emprender un estudio *documental* sobre la poesía arábigoandaluza del siglo XI, sin hacerlo preceder de otro histórico-literario escrito con todo rigor. A mi juicio, el prof. Pérès ha invertido los términos. La razón es la siguiente: Como al prof. Pérès no le preocupa, según propia confesión, la materia poética en sí misma, sino sólo el estrujarla o prensarla para obtener documentos, temas o metáforas, le interesa ampliar su cosecha, disponer del mayor número de datos posibles, más que la jerarquía estética de éstos. Al estudiar una determinada cuestión de las muchas que se propone, aprovechará lo mismo — y los pondrá juntos — unos versos ramplones que otros eximios, siempre que aquéllos contengan una observación nueva o pintoresca desde un punto de vista extraliterario. En cambio, el resultado puramente literario no es halagüeño. Estudios parecidos al ahora emprendido por el prof. Pérès se han hecho también sobre literaturas europeas, pero estas literaturas están ya perfectamente historiadas y tienen ordenados sus autores por rango jerárquico. El lector español de algunos trabajos documentales sobre nuestras letras sabe perfectamente la distancia que separa a Lope de Vega de un oscuro poetastro de Cancionero, aunque éste suministre un dato curioso, o a Calderón de Bancés Candamo. Inventario e Historia proceden de diverso modo: el primero se basa en la estadística; la segunda en la jerarquía. Y estadística y jerarquía son incompatibles. En este sentido, el libro del prof. Pérès no sólo no es, en gran parte, historia literaria de la poesía arábigoandaluza, sino que puede perjudicar en cierto modo a ésta en el porvenir.

En segundo lugar, el prof. Pérès se ha excedido, a mi juicio, en extender su método *documental* a campos cuya explotación resulta incompatible y aun contradictoria con su propósito. Que la poesía arábigoandaluza puede suministrar datos sobre los acontecimientos políticos o la constitución étnica de la sociedad española del siglo XI; que puede probar la existencia de una finca de recreo, de un objeto de lujo, de un arma o de un manjar, es cosa cierta y que el prof. Pérès prueba cumplidamente. Ahora bien: el caso no es el mismo, referido, por ejemplo, a la astronomía o a la botánica. En última instancia, podremos deducir de las poesías que los andaluces musulmanes del siglo XI conocían — o cantaban — tantas y tales estrellas o tantas y tales variedades de plantas. Pero las descripciones o metáforas que los poetas dediquen a esos luceros o a esas flores ya no tienen valor documental sino para la poesía misma, o sea para un mundo que el autor ha dejado taxativamente fuera de su atención. La inclusión de esas descripciones o metáforas quita muchas veces a la obra del prof. Pérès su carácter de investigación documental, para darle el de una antología de temas poéticos. E incluso hay largos pasajes — como todo el referente a las flores — que ni siquiera pueden aspirar a ese carácter de antología. Todo ese trozo (pp. 166-183) está formado por extractos del inédito *Kitāb al-badīᶜ* de Abū-l-Walīd al Ḥimyarī († c. 440 = 1048), conservado en el ms. escurialense n° 353. Sin duda, el autor está encariñado con esta obra, cuya edición tiene anunciada hace tiempo [5]. Pero aquí no ha insertado apenas versos, sino que se ha limitado a inventariar las metáforas. Sabemos así, por ejemplo, que la margarita ha sido comparada «a copas de plata cuyo fondo está cubierto de oro puro; a estrellas de oro caídas sobre cristal blanco; a copas de cristal donde queda un poco de vino dorado», etc., etc. Si no es para el estudio de la propia forma poética — «deliberadamente dejada a un lado» por el autor — , ¿qué valor documental presentan estos datos?

Por último, me parece que el prof. Pérès no ha marcado

[5] Cf. *Actes du XVIIIe Congrès International des Orientalistes* (Leiden, 7-12 septembre 1931), Leiden, Brill, 1932, pp. 217-218.

bien los confines de su estudio. Ha intentado delimitar su ínsula mediante meridianos y paralelos, que serían, respectivamente, la frontera entre la poesía y la prosa (excluyendo a ésta), y la separación, en la poesía arábigoandaluza, de lo que es oriental y lo que es occidental. «Si nuestro estudio (dice en la p. 3) contribuye a fijar la frontera entre lo que es esencialmente occidental, y por tanto autóctono, y lo que es convencional por haber sido importado, nos parecería — osamos creerlo — justificado suficientemente.» Con respecto a la prosa, el autor se ha salido un poco de su propósito, ya que utiliza trozos del *Ṭawq* de Ibn Ḥazm, de la *Ḏajīra,* de los *Qalā'id* de Ibn Jāqān, de historiadores, etc. Y no se lo reprocho. Cabalmente, creo que un empleo mayor de la prosa hubiera sido mucho más útil al prof. Pérès desde el punto de vista documental: es evidente, por ejemplo, que muchas páginas del *Ṭawq* o de los *Ajlāq* de Ibn Ḥazm hubieran encontrado su sitio adecuado en los últimos capítulos sobre la mujer y el amor, y la filosofía y psicología del hombre. Y por lo que se refiere a la separación entre poesía oriental y occidental es cosa que merece párrafo aparte.

La discriminación de los elementos orientales y occidentales en la poesía arábigoandaluza es cuestión tan importante y atractiva, como espinosa y difícil. Que el prof. Pérès haya intentado resolverla o, al menos, abrir el camino, me parece sumamente laudable; pero tal vez el esfuerzo sea prematuro. Aquí también, a mi ver, se han invertido los términos: el solo planteamiento de la cuestión exige, sin duda, largos y previos estudios de historia literaria. En nuestra civilización, es evidente asimismo que todas las líricas europeas renacentistas han sido enormemente influídas por la lírica toscana. ¿Sabemos exactamente la cuantía de los préstamos toscanos? En España, por lo menos, no, a pesar de la infinidad de estudios y monografías existentes sobre nuestra lírica, aunque, gracias a ellos, cada vez estemos más cerca de la solución del problema.

Para discernir en la poesía arábigoandaluza los elementos autóctonos de los importados hace falta un conocimiento perfectísimo de entrambas literaturas árabes: la oriental y la occiden-

tal. El prof. Pérès lo posee muy grande y de ello lleva dadas brillantísimas pruebas; pero es tal la magnitud de ambos orbes literarios y la dificultad de abarcarlos — ya que muchos autores y obras esenciales no están estudiados y ni siquiera editados — que, sin el menor asomo de ofensa, su mucho saber no me parece suficiente.

Las relaciones entre el Oriente y el Occidente musulmán han sido tan estrechas, que es empresa muy ardua separar elementos que la historia ha fundido con tan apretada trabazón. Pongamos un ejemplo entre cien. De unos versos de Ibn al-Labbāna y de Yaḥyà al-Saraqusṭī en que se habla de «taberneras» *(rabbāt ḥāna* o *jammāra)*, parece deducir el prof. Pérès (p. 368) que existían en las grandes ciudades de España tabernas frecuentadas por musulmanes y atendidas por mujeres. Ahora bien: ¿se trata de un hecho real o ambos poetas usan un «clisé» literario frecuente en los poetas de Oriente, como se ve en el dístico de Ibn al-Muʿtazz citado por el prof. Pérès en la nota 3 de la misma página? Otro ejemplo: «La frecuencia [en la poesía arábigo-andaluza] de nombres propios de origen oriental — dice el profesor Pérès en la p. 314 — , como Dārīn y al-Šiḥr, puede hacer creer que la mayoría de los perfumes o maderas de olor eran importados de Oriente». Me parece sumamente improbable. Toda la poesía clásica y europea renacentista está llena de alusiones a los perfumes de Arabia. Góngora, tan empapado de reminiscencias latinas, habla en su *Primera Soledad* (2ª ed. de Dámaso Alonso, versos 922-923) de que

> *..... la Arabia madre ve de aromas*
> *sacros troncos sudar fragantes gomas.*

Y de aquí no podríamos deducir que la España del siglo XVII importase de Arabia sus perfumes.

Las poesías árabes oriental y occidental están constituídas por los mismos elementos, tratan los mismos temas, utilizan análogos recursos, se valen de tópicos idénticos. Caben todas las combinaciones imaginables: incluso el que un poeta andaluz cante un tema de su tierra con expresiones y tópicos calcados de

un autor oriental. Pero incluso cuando un autor andaluz canta temas orientales (como el desierto, o el camello, o el campamento abandonado), obra con entera licitud y sobre materiales de su propiedad, puesto que pertenecen nada menos que al mundo ideal y mitológico de su raza. Valiéndonos de nuevo de la comparación con nuestra cultura, ¿qué quedaría de la poesía castellana del siglo de oro si le quitásemos sus alusiones mitológicas, porque son grecorromanas, sus citas o imitaciones bíblicas y sus préstamos de la lírica toscana? ¿Qué quedaría de la poesía hispanoamericana si le quitásemos sus préstamos de la española peninsular?

Suele incurrirse en error — en el cual, por otra parte, no creo que el prof. Pérès haya incidido — cuando se considera como «pastiches» o reminiscencias necrósicas las alusiones al desierto o a las viejas costumbres beduínas, que se encuentran a cada paso en poetas cortesanos o nacidos en países que nada tienen que ver con la Arabia, como al-Andalus. Blachère, en su reciente libro, habla en parecidos términos de la «beduinidad» de Mutanabbī. No hay tal: todo poeta árabe, sea cualquiera su patria, habla del desierto lo mismo que los poetas occidentales — nacidos en la verde Galia, en la grasa Germania, la nebulosa Inglaterra o en las ásperas sierras ibéricas — hablan de Atenas o del Olimpo. Para un poeta árabe, el camello es Pegaso; el abrevadero, la fuente Castalia; los *ŷinn,* las ninfas; la amada que ha levantado el campamento, la musa. Tiene su mitología tan respetable como la nuestra, sólo que — naturalmente — distinta. La «beduinidad» no es un punto muerto de la obra de Mutanabbī; es, al revés, su zona más viva, que la enlaza definitivamente, como poesía eterna, al alma de su pueblo. ¿Quién no recuerda, por otra parte, el magnífico elogio del nómada y de sus costumbres, que revela el anhelo profundo, el subsuelo ideológico de Ibn Jaldūn? Las empeñadas e hiperestésicas discusiones que, en momento de crisis como el actual, provoca en el mundo árabe cuanto se refiere al período anteislámico, dejan al descubierto que el «beduinismo» sigue siendo el *substratum* latente de toda la cultura árabe.

Resulta, pues, casi imposible separar los elementos orienta-

les y occidentales en la poesía arábigoandaluza, que ha tratado casi todos los mismos temas que la clásica oriental, y se requiere exquisito tacto hasta para valorar cualquier género de relaciones entre Oriente y Occidente. Frente a la tesis que parece sustentar el prof. Pérès, es a saber, que la cultura andaluza se independiza casi por completo de la oriental en este período, yo osaría afirmarme en la que sostuve en mi artículo *Bagdad y los Reinos de Taifas* («Revista de Occidente», nº CXXVII, enero 1934), es decir, que la influencia oriental durante el siglo XI fué tal vez mayor que nunca. Pero, en fin de cuentas, ésta es una cuestión marginal. Lo esencial es comprender que, más que los préstamos de materiales literarios, interesa el «estilo», la «voluntad de estilo» con que han sido utilizados y el espíritu que anima su fusión o amalgama. Lo que importa, en definitiva, en el problema que nos ocupa, es ver si, aun cantando palabras orientales, la voz arábigoandaluza es diferente de la oriental y si su timbre está modificado por la distinta latitud geográfica.

El prof. Pérès ha intentado, efectivamente, acá y allá a lo largo de su libro, definir esta voz, tendiendo con cierta vaguedad a establecer la existencia de una «mentalidad andaluza» específica, y aduciendo hipótesis, más o menos «frágiles» según sus propias palabras, de que tal o cual manifestación espiritual es «cristiana» o «casi cristiana». Sabido es que esta tendencia estuvo de moda hace bastante tiempo y que alcanzó el colmo de su boga en los escritos de D. Francisco Javier Simonet. Después se ha reaccionado notablemente contra ella (recordemos, por ejemplo, la crítica de Asín sobre las teorías de Dozy acerca del origen cristiano de Ibn Ḥazm y de algunos rasgos de su mentalidad). No es el momento de discutir por menudo esta cuestión, aunque el autor la replantea en temas como el del *amor ᶜudrī*, cuya clarísima ascendencia platónico-bagdadí ha demostrado con tanta lucidez Massignon. Baste consignar — subrayándolo, aunque sin juzgarlo — que el libro del prof. Pérès señala con bastante insistencia un inesperado viraje, no siempre del todo justificado, hacia un patente neo-simonetismo.

El subtítulo del libro nos promete que el prof. Pérès no va

a estudiar sólo el «valor documental» de la poesía arábigoandaluza del siglo XI, sino también «sus aspectos generales». Y, efectivamente, acá y allá, sobre todo en la conclusión (antes resumida), se encuentran, sin demasiada frecuencia ni unidad, consideraciones de conjunto sobre dicha poesía. Sin discutirlas en detalle, y sin expresar aquí mis propias opiniones sobre la poesía arábigoandaluza, que serán tema de un breve librito de próxima aparición, quiero limitarme a señalar someramente mi discrepancia con algunas opiniones del prof. Pérès.

Prescindiendo del problema de «la influencia del cristianismo» o de «la mentalidad casi cristiana», que ya ha quedado aludido más arriba, el prof. Pérès sostiene, como conclusión de su trabajo, que «a través de las manifestaciones más características de la poesía andaluza del siglo XI, y bajo la diversidad de los temas tratados por poetas de toda condición, parece reconocerse un profundo amor de la naturaleza, al que se agrega una forma particular de melancolía» (p. 473).

Ya hemos visto en el resumen que, explanando el tema del amor a la naturaleza, el autor sostiene que la obra de los poetas andaluces «donne l'impression d'une vaste bucolique». Yo no sé si en la lengua francesa, o en la mente del prof. Pérès, la palabra *bucolique* tiene un sentido especial. Pero si se refiere al mismo término internacional que el Diccionario de la Real Academia Española define diciendo que se aplica a «cualquiera composición poética en que se trata de cosas concernientes a los pastores o a la vida campestre», es decir, al género que en la literatura universal han ilustrado Teócrito y Virgilio, Sannazaro y Garcilaso, confieso que ninguna lírica me parece menos «bucólica» o «pastoral» que la arábigoandaluza del siglo XI, y que en modo alguno puedo imaginar a Ibn Jafāŷa como un pastor de Sicilia o del Tormes, y ni aun siquiera lo concibo apacentando los encintados borreguitos de Versalles. (Otra cosa sería llamar *bucólicos* a ciertos poemas anteislámicos, donde ya cabría relación.) Pero, en fin, reconozco que éstas son cuestiones muy sujetas a la apreciación subjetiva: فنون الجنون, como dicen los árabes.

Tampoco veo yo la tristeza de los poetas arábigoespaño-

les del siglo XI bajo una luz tan favorable como el prof. Pérès, que viene a considerarlos, obsesos de melancolía e inquietud, llegando a una concepción del mundo, mitad influjo de la resignación cristiana, mitad efecto del estoicismo senequista. Vida inquieta y dramática la llevaban, en efecto, como no podían por menos de llevarla en aquel trágico ambiente que les rodeaba; pero una de dos: o gozaban apresuradamente las fugaces horas de dicha, robadas al Destino, conscientes de su divina fragilidad, repitiendo el «carpe diem» de los clásicos, o se alzaban contra el Destino, proclamando su inocencia, como Ibn Wahbūn:

ذنبي الى الدهر فلْتكرهْ سجيّته ✲ ذنب الحسام إذا ما أحجم البطَل

No es culpa mía mi desgracia, sino del Destino aborrecible,
como no hay culpa para la espada cuando el guerrero retrocede [6].

Su actitud es muchas veces cínica, a la vez desvergonzada y caballeresca; donjuanesca, en suma. He aquí cómo se expresa Ibn Razīn:

وإن كنت خلّعت العذار فإنّني ✲ لبستُ من العلياء ما ليس يُخْلَعُ

Me he despojado de todo recato, pero, en cambio,
me visto de una gloria indespojable [7].

Toda generalización y toda comparación son osadas; pero muchos poetas arábigoandaluces del siglo XI me parecen, más que tristes pastores de la Arcadia, epicúreos horacianos, con la veta de melancolía que esta actitud supone, o criaturas trágicas y a veces satánicas, en lucha con el Destino, como héroes de un byronismo prematuro, que se mueven desaforados o gesticulantes entre salones o jardines de bambalinas de ópera. Porque dicho se está que tampoco puedo asentir a esta opinión que al prof. Pérès merece la naturaleza descrita en las poesías: «On n'a à aucun moment l'impression de végétaux en papier peint» (p. 187).

[6] *Qalā'id*, 279. Metro *basīṭ*.
[7] *Qalā'id*, 62. Metro *tawīl*.

Este tema nos lleva de la mano a otro que el autor trata en diferentes pasajes de su libro, por ejemplo, en las pp. 187, 196, etc., y luego en la conclusión (p. 476). El prof. Massignon, en una famosa conferencia *(Syria,* 1921), había sentado la teoría de que la tendencia general de la poesía árabe es irrealizar los objetos, petrificarlos, y que casi siempre la metáfora sigue una gradación descendente: el hombre es comparado al animal; el animal, a la flor; la flor, a la piedra preciosa. Yo me había adherido a esta teoría en el prólogo de mis *Poemas arábigoandaluces* (Madrid, 1930). Ahora, el prof. Pérès, si no la niega en redondo, sostiene que en la poesía arábigoespañola la tendencia es cabalmente la contraria (p. 196). En efecto, entre millones de metáforas, se las puede encontrar para todos los gustos. Ibn Ṣāra, por ejemplo, comparará el fuego extinto de un brasero a un ramo de flores seco:

كأنّها لمّا خبا جمرها ✲ مطيّب الورد إذا ما ذبل

Cuando se apagan sus ascuas, parece
un ramillete de rosas cuando se marchita [8].

Pero sigo creyendo que la tendencia general es la afirmada por Massignon. De nuevo hemos topado con una cuestión de gustos. Y de gustos seguramente irreductibles, por cuanto la rosa poética más heraldizada, estilizada o «deshumanizada», por decirlo así, al prof. Pérès podrá parecerle la más fresca y fragante de los jardines [9].

Como digo más arriba, los «aspectos generales» de la poesía arábigoandaluza que el autor estudia no son muchos ni apa-

[8] *Qalā'id,* 308. Metro *sarīᶜ*.

[9] Para el prof. Pérès «el amor a la naturaleza» es, como hemos visto, característico de la lírica arábigoandaluza del siglo XI. En las descripciones de la naturaleza se observaría, según él, la tendencia ascendente de las metáforas. Ahora bien; el mejor pintor de la naturaleza entre los españoles, a juicio de los críticos árabes y orientalistas, es Ibn Jafâŷa de Alcira, y el prof. Pérès — que lo conoce a la perfección, puesto que va a editarlo críticamente — declara en la p. 36 que «no es en realidad más que un imitador de talento» de los orientales.

recen expuestos en forma sistemática. No creo que dedique mucha o ninguna atención a otros temas: la inmutabilidad de la forma poética y la evolución del fondo; la pobreza intelectual, tan agudamente señalada por Blachère para Ibn Darrāŷ, pero aplicable a toda esta poesía, que es lo que quita fuerza al neoclasicismo español apegado a la ingeniosidad *(maᶜānī, badīᶜ)*, más que a lo gnómico o sentencioso, salvo en la poesía abstracta y discursiva de Ibn Ḥazm, que no ha parecido interesar al prof. Pérès; la externidad de la poesía andaluza, preferentemente descriptiva o epistolar y panegírica, donde, excepto algunos cantos de amor o muy personales, la sombra del destinatario se proyecta excesivamente sobre el poema; la agilidad de la máquina metafórica que, a diferencia de la lírica europea, lo mismo compara lo pequeño con lo grande (la aguja enhebrada con un cometa; el dedal con un casco sin cimera), que lo grande con lo pequeño (los remos de una barca con las pestañas; el cangilón de la noria con el párpado), etc. [10].

La obra del prof. Pérès contiene un número verdaderamente extraordinario de traducciones poéticas. Conviene, pues, que digamos algunas palabras sobre la técnica empleada en las mismas.

Confieso que el asunto es espinoso, pues aunque tengo alguna familiaridad con la lengua francesa, no es tanta seguramente que me permita apreciar sus últimas finuras ni matices. Viceversa, algunos orientalistas que me han honrado comentando mis traducciones españolas, entre muchas correcciones atinadas, me han hecho algunas injustas, motivadas por desconocimiento de ciertos matices de nuestra lengua.

10 Aun siendo tantísimos los temas tratados por el prof. Pérès, ni ha podido — ni él, indudablemente, se lo ha propuesto — agotarlos todos. Faltan, por ejemplo, bastantes acerca del amor, y en especial el de la aparición en sueños de la imagen del ser amado *(jayāl, ṭayf)*; el del «enfriamiento de las joyas de la amada» (برد الحلى عند الصبح), como precursor de la venida del alba, cuya explanación hubiera venido de perlas en la p. 226; el del desarrollo en España del esquema de canción popular «Ellos dijeron..... yo dije», que, según Mez *(El Renacimiento del Islam*, trad. Vila, Madrid, 1936, p. 316, nota 3), elaboró y perfeccionó en Oriente ᶜUmar b. Abī Rabīᶜa, etc.

En las pp. 2-3, el autor ha justificado la técnica de la traducción: «Nous avons tenu — dice — à serrer les originaux de très près, à conserver les tournures syntaxiques de l'arabe quand le génie de notre langue s'y prêtait, même au prix de quelque rudesse d'expression, à respecter le mot-à-mot des comparaisons sans remplacer certains termes que notre goût reprouverait par d'autres qui fausseraient la vision du poète, car il nous a paru fondamental de garder le relief et la couleur de la langue originale.»

En efecto, muchas traducciones del prof. Pérès adolecen de exceso de literalidad (por ejemplo, traduce frecuentemente el *wāw rubba,* cuando muchas veces no es oportuno y en ocasiones hasta resulta absurdo), y, por lo común, la versión obedece más al criterio filológico o gramatical que al estético. Sin perjuicio de estudiar más lejos en detalle algunas traducciones concretas, voy ahora a exponer solamente algunas consideraciones generales sobre el procedimiento.

Sabido es que los árabes designan la *espada* y la *lanza* con un número increíble de vocablos, que se refieren a uno u otro aspecto de sus cualidades físicas (color, dimensión, mayor o menor agudeza de su corte), al lugar de su procedencia, etc. Las lenguas europeas están muy lejos de poseer una riqueza parecida. Ahora bien; cuando un poeta árabe emplea uno u otro de los infinitos vocablos de que dispone, lo hace porque le obliga el metro, o la rima, o por esas razones misteriosas, privativas de cada idioma, sobre todo en poesía, que hacen que una palabra cobre en determinada frase mayor valor expresivo o más deslumbrante calidad poética; pero es seguro que ese poeta árabe quiere decir sólo *espada* o *lanza,* y no aludir a la cualidad física del instrumento indicada por el vocablo. A mi juicio, en estos casos hay que traducir sencillamente *espada* o *lanza.* El prof. Pérès, sin embargo, no lo entiende así, y con ello sus traducciones pierden en eficacia estética lo que ganan, desde luego, en fidelidad gramatical. Pongamos algún ejemplo. Dice al-Rāḍī:

وعلمت انّ الملك ما ✻ بيد الأسنّة والبواتر [11]

[11] *Qalā'id,* 39. Metro *kāmil maŷzū'.*

El prof. Pérès traduce (p. 436): «Je sais maintenant que le titre de roi s'acquiert au milieu des *fers de lances* et des *lames courtes des sabres.*» Yo traduciría: «He comprendido que reinar es estar entre las lanzas y las espadas.»

Otro ejemplo. En la misma poesía, cinco versos detrás, sigue diciendo al-Rāḍī:

لا يدرك الشرف الفتى ✻ إلّا بـعـسّـال وبـاتـر

El prof. Pérès traduce (p. 436): «Le jeune homme n'atteint la noblesse qu'avec *une lance vibrante* et *un sabre à lame écourtée.*» Yo traduciría: «El mancebo no alcanza la nobleza sino con la lanza y la espada.»

La tendencia a la amplificación, añadiendo palabras entre paréntesis cuadrados, es bastante frecuente en el autor. Dice un poeta sobre la batalla de Paterna:

لبسوا الحديدَ إلى الوغى ولبستم ✻ حُلَـل الـحـريـر عـلـيـكـم ألـوانـا [12]

El prof. Pérès traduce (p. 99): «Ils avaient revêtu des [cottes de mailles] en fer, tandis que vous, vous aviez mis des tuniques de soie plus belles les unes que les autres.» Yo traduciría: «Ellos se vistieron de hierro para la lid, mientras que vosotros os vestisteis con túnicas de seda de colores.» Aparte la discrepancia en la traducción del final, me parece que sobra la mención de las cotas de malla, porque el *vestirse de hierro* es mucho más expresivo y perfectamente comprensible para un lector europeo.

Viceversa, hay ocasiones en que la metáfora árabe exige cierta versión parafrástica para ser entendida y rendir todo su valor ante un lector europeo, y en que el prof. Pérès se ciñe a una estricta literalidad. Dice, por ejemplo, Ibn Ṣāra sobre un naranjo cargado de fruto:

أجمر على الأغصان أبدى نضارة ✻ به أم خدود أبرزتْها الهوادجُ [13]

12 *Maqqarī*, II, 749. Metro *kāmil.*
13 *Qalā'id*, 308. Metro *ṭawīl.*

Traducción del prof. Pérès (p. 193): «Sont-ce des braises qui montrent, dans les branches, leurs vives couleurs ou bien sont-ce des joues qui font apparaître les litières?» Yo hubiera traducido en el segundo hemistiquio: «¿..... o mejillas que aparecen entre las verdes cortinas de los palanquines?»

Véanse algunas otras muestras de traducciones demasiado parafrásticas o inelegantes.

Verso de Ibn ʿAbdūn:

للشيخ عَيْبَةُ عيب ✲ وللفتى ظرف ظرف [14]

Traducción del prof. Pérès (p. 66): «Pour le vieillard la poésie est une sac où il accumule ses défauts; pour le jeune homme, c'est un vase où il recueille ses qualités d'honnête homme.» Obsérvese la repetición de la palabra *homme*. Yo traduciría simplemente: «[La poesía] es en el viejo un saco de defectos y en el mancebo un vaso de elegancia.»

Verso de Ibn Šuhayd:

وما فيّ الّا الشعر أثبتـه الهوى ✲ فصار به في العالَمين فريدُ [15]

Traducción del prof. Pérès (p. 65): «Il n'est, en moi, que poésie solidement installée par cette passion [sincère] qui circule à travers le monde comme une perle unique.» Yo traduciría: «Sólo hay en mí poesía, nacida del amor, y que, gracias a él, ha llegado a ser única en el mundo.»

Verso de Ibn Ṣāra:

اذا افترّ في استبعاده برق دجنة ✲ حكى حبشيًّا ضاحكا من بكآئه [16]

Traducción del prof. Pérès (p. 224): «Quand, dans le lointain, l'éclair des ténèbres souriait, il imitait un Abyssin qui riait de ses

14 *Maqqarī*, II, 270. Metro *muẏtaṯṯ*.

15 *Maqqarī*, II, 244. Metro *ṭawīl*. — Leo y traduzco فصار, aunque el texto dice: فسار.

16 *Qalā'id*, 311. Metro *ṭawīl*.

pleurs [de los de la nube].» El *souriait* (que hubiera podido sustituir por *brillait)* del primer hemistiquio estropea el efecto del *riait* del segundo.

He aquí, ahora, algunas observaciones de detalle, debidas unas al azar de la lectura, y otras a la tangencia de los temas tratados por el prof. Pérès con los que me ocupan actualmente, sobre todo en relación con los *Qalā'id* de Ibn Jāqān. Esta breve lista ni aspira a ser exhaustiva, ni podría serlo, pues, como digo al principio, un estudio concienzudo de la obra del prof. Pérès es verdaderamente difícil de realizar, por el gran número de los materiales que el autor ha puesto en circulación, sobre todo faltándome, en las circunstancias en que escribo, casi todos los más indispensables recursos bibliográficos:

— P. 13, l. 13-14. Primer hemistiquio de un verso cantado por una esclava de Muᶜtamid.

حملوا قلوب الأُسْد بين ضلوعهم [17]

Traducción Pérès: «Ils ont transporté les cœurs des lions au milieu de leurs côtes.....» Yo traduciría: «Llevan en sus pechos corazones de león.....»

— P. 43. Cuestión de Ḥamda o Ḥamdūna, hija de Ziyād al-Mu'addib. En la nota 2, el prof. Pérès dice que «vivía a fines del siglo IV = X» y que «tal vez alcanzó los comienzos del siglo XI». La razón para esta cronología parece ser que al-Munāzī († 437 = 1045-6) intentó plagiar unos versos de Ḥamda ante al-Maᶜarrī († 449 = 1058), que ya los conocía como de la poetisa andaluza. En *Maqqarī*, II, 631, se dice incluso que dichos versos en litigio eran atribuídos por los andaluces a Ḥamda قبل أن يخرج المنازّى من العدم الى الوجود. — Ahora bien; de la literatura bibliográfica sobre Ḥamda (cf. Pérès, p. 430, nota 1) [18] se deduce claramente que ésta vivió en el siglo XII.

[17] *Maqqarī*, II, 621. Metro *kāmil*.

[18] Corríjase: *Fawāt*, I, 188, en vez de I, 147.

Al-Ḍabbī (*BAH*, III, n. 1.587) nos la muestra en relación con el califa almohade. La misma fecha les asigna, a ella y a su hermana Zaynab, Ibn Saʿīd, en su *Rāyāt*, que publicaré próximamente. Por otra parte, en *Maqqarī*, II, 629, l. 5 infra, se dice: وممّن روى عنها أبو القاسم بن البرّاق, al cual Ḥamda recitó personalmente una poesía *(ibid.*, 630, l. 9), e Ibn al-Barrāq murió en 596 = 1199 (cf. *BAH*, III, n. 235 y V-VI, n. 857; Pons, n. 209). — Evidentemente hay aquí una confusión, que sería necesario aclarar, y que ya existe en el texto de Maqqarī, donde constan los dos datos contradictorios.

— P. 63, l. 8. El verso de Ibn Ruḥaym no está dedicado a «uno de sus amigos», sino a su hermano Abū-l-Ḥasan, al cual, en esa qaṣīda, felicita por el nacimiento de un hijo.

— P. 73, l. 21. Efectivamente los versos de Ibn ʿAbdūn son una parodia de Imru'-l-Qays; pero quizá no hubiera sobrado la indicación del término técnico *taḍmīn*, tan usual en la poesía arábigoandaluza.

— P. 91, l. 6-7. Sobre la insinceridad de los poetas, hubiera podido citar el prof. Pérès el expresivo verso de Ibn Bāqī:

وأمدحهم يا حسبى اللّه كاذبًا ✲ فيجزوننى بالمنع شكلًا الى شكل

¡Dios solo me basta! Los alabé con falsedades
y me pagaron con desdén, en la misma moneda[19].

— Pp. 125, 126, 407, e índice p. 489 *a*. En vez de Abū-l-Ḥasan b. Sirāŷ, léase Abū-l-Ḥusayn.

— P. 128, l. 21-22. Verso de Ibn ʿAmmār:

منظر رائق وماء نمير ✲ وثرى عاطر وقصر أشمّ[20]

Traducción Pérès: «Le site es ravissant, l'eau limpide, la terre embaumée et le palais plus parfumé encore.» Yo traduciría las

[19] *Qalā'id*, 326. Metro *ṭawīl*.
[20] *Qalā'id*, 95. Metro *jafīf*.

dos últimas palabras: «..... y el alcázar es alto [altanero, inaccesible].»

— P. 140, l. 4 infra. Verso de Abū ʿAlī ʿUmar b. Abī Jālid:

أتذكر أنسنا والليل داجٍ [21]

Traducción Pérès: «Je me souviens de nos joyeux moments.....» El metro exige vocalizar أَتَذْكُرُ (en vez de أَتَذَكَّرُ) y traducir: «¿Te acuerdas de nuestros dichosos momentos.....?»

— P. 152, l. 17-18. Verso de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī:

والماء كاللازورد قد نظّمت ✲ فيه اللآلى فواغر الأُسد [22]

Traducción Pérès: «L'eau est comme du lapis-lazuli avec lequel les gueules des lions-fontaines façonnent des perles.» Yo traduciría: «El agua parece lapislázuli en el que ensartan perlas las fauces de los leones [de la fuente].»

— P. 154, l. 4-5 infra. No es que los valencianos diesen siempre «muestras del humor más belicoso». De los fragmentos de Ibn ʿAyyāš e Ibn Ḥarīq se deduce, por el contrario, que eran ellos los que habían de sufrir la guerra que les hacía el enemigo.

— P. 162, l. 5 infra. En mi edición de los *Qalā'id* (p. 235), Ibn Simāk no se llama Abū ʿAbd Allāh, sino Abū Muḥammad ʿAbd Allāh.

— P. 166 y ss. En la poesía arábigoandaluza del siglo XI son descritas más flores que las reseñadas por el prof. Pérès, sin duda por haberse limitado éste a mencionar las que incluye Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī en su *Kitāb al-badīʿ*. Entre otras, falta, por ejemplo, el *nisrīn* (= mosqueta), que aparece en *Qalā'id*, pp. 92, l. últ.; 171, l. 6; 175, l. 1, etc.

[21] *Maqqarī*, II, 292. Metro *wāfir*.
[22] *Qalā'id*, 222. Metro *munsariḥ*.

— P. 189, l. 9 infra. Verso de Ibn ʿAmmār:

خذوها مثل ما استهديتموها [23]

Traducción Pérès: «Prenez-*les* ainsi que vous en avez exprimé le désir.» Hay que traducir «Tomad*lo*». El afijo *hā* se refiere al vino que le habían pedido, y a quien el poeta compara, como es uso, con una desposada. Las frutas acompañaban al vino.

— P. 191, nota 2. Por errata tipográfica se dice que la rima es *amūhū*, en vez de *anūhū*. Cf. *Maqqarī*, II, 409.

— P. 192, l. 11-12 infra. Verso de Ibn Ṣāra sobre el membrillo:

إنّى نظرت الى تصحيف أحرفه ✲ فانفكّ منهنّ لى بث تفرّجِ لى [24]

Traducción Pérès: «J'ai porté mes regards sur le *taṣḥīf* de ses lettres-consonnes et j'ai trouvé cette solution: *tub tafarraŷa lī* (repens-toi: mon souci s'est dissipé).» La lectura تُبْ *(tub)* es contraria al metro *(basīṭ)*, que exige en ese lugar dos largas en vez de una. Habrá que leer, probablemente: بثٌّ تفرّجِ لى = «una tristeza se me ha disipado», o algo parecido.

— P. 195, l. 14. ¿Por qué transcribir *ḥuršaf*, en vez de *ḥaršuf* (= alcachofa), o, en todo caso, *ḥaršaf* (cf. Dozy, *Suppl.*)?

— P. 202, l. 1-2 infra. Verso de Ibn Bāqī:

اذا الغدير كسا اعطافهم حلقا ✲ طفا من البيض فى هاماتهم حبُبُ [25]

Traducción Pérès: «Lorsque la cotte revêtait leurs flancs de mailles, les bulles des blanches [lames] flottaient sur leurs têtes.» *Bīḍ* no es aquí «blanches [lames]», sino «cascos». Yo traduciría: «Cuando las cotas vistieron sus cuerpos con ma-

[23] *Qalā'id*, 97-98. Metro *wāfir*.
[24] *Qalā'id*, 311. Metro *basīṭ*.
[25] *Qalā'id*, 324. Metro *basīṭ*.

llas [como las ondulaciones del agua de un estanque], los [redondos y brillantes] cascos flotaron sobre sus cabezas como burbujas.»

— P. 208, l. 1-4. Versos de Ibn al-ᶜAṭṭār:

ركبنا على اسم الله نهرا كأنّه ✲ حُباب على عطفيْه وشى حباب
والّا حسام جال فيه فرنده ✲ له من مديد الظلّ أىّ قراب [26]

Traducción Pérès: «Nous nous sommes embarqués sur l'epithète d'Allāh devenue fleuve [!!]; on eût dit un serpent ayant sur ses flancs la parure tachetée des bulles; — ou plutôt un sabre dont la lame étincelante eût tournoyé pour prendre à l'ombre étendue [sur les bords] un fourreau splendide.» En el primer verso yo traduciría simplemente: «Navegamos, en el nombre de Dios, por un río.....» En el segundo verso no quiere decir el poeta que «la lame..... eût tournoyé *pour* prendre.....», sino dos cosas: primera, que la hoja era movediza [el agua fluyente del río], y segunda, que esa hoja tenía por vaina la sombra de los árboles de las orillas.

— P. 219, l. 9-10 infra. El verso «Le soleil secoue du safran.....» (.....والشمس تنفض زعفرانا) no es de Ibn al-Yasaᶜ, sino de Abū-l-Ḥusayn b. Sirāŷ, aunque dedicado a Ibn al-Yasaᶜ. Al mismo poema pertenece el verso «Ton souvenir me tient lieu de vin savoureux.....» (غنيا بذكرك عن رحيق سلسل), que el profesor Pérès traduce en la p. 364, atribuyéndolo también a Ibn al-Yasaᶜ [27].

— P. 226, l. 13-14 y nota 2. Errata tipográfica: la rima de este verso es *ḍā* y no *dā*. Esta errata ha motivado que en el índice de poesías (p. 499) este verso aparezca separado del de la p. 368, l. 6-7, siendo así que pertenecen a la misma pieza. De estos errores tipográficos he notado algunos otros, que no cito.

— P. 299, l. 8. Según el *Rāyāt* de Ibn Saᶜīd, que publicaré en breve, Abū-l-Ḥasan al-Ḥuṣrī y Abū-l-Ḥasan al Ḥulwānī son

[26] *Qalā'id*, 329. Metro *ṭawīl*.
[27] *Qalā'id*, 192. Metro *ḳāmil*.

dos personajes distintos, y no el mismo con distinta *nisba*. El primero se llamaba ᶜAlī b. ᶜAbd Allāh al-fatà al-kafīf y murió en Tánger en 448=1095. (Cf. *BAH*, I-II, nº 923; Dozy, *Abbad.*, II, 71 y 232; citado en *BAH*, V-VI, nº 543). El segundo se llamaba ᶜAbd al-Karīm b. Faḍḍāl. (Cf. Dozy, *Abbad.*, III, 54.) Los versos traducidos son de al-Ḥuṣrī.

— P. 305, l. 8-9. Verso de Ḥassān b. Mālik b. Abī ᶜAbda:

وهزّ الرياحي صنابيرها ✲ فضوّعت المسك والعنبرا [28]

Versión de Pérès: «Où la brise envoie ses tièdes effluves pour faire exhaler le musc et l'ambre [des fleurs]», traduciendo, sin duda, صنابير como plural de صِنَّبْر (= vehemencia del frío); pero entonces el uso del verbo هزّ resulta anómalo. Si صنابير no significa «pinos», no sé qué pueda ser. Simonet, en *Mozárabes*, 820, tradujo: «Agitan los vientos los caños de las fuentes.» Tampoco sé en qué se basó.

— P. 309-310. Que el espejo de que habla Ibn Ṣāra en el verso 2 (= *Qalā'id*, 300, l. 4) sea un instrumento para ejercer influencia mágica a distancia, es hipótesis sobremanera aventurada. No se trata, efectivamente, más que de una metáfora *(mirāt fikrī)*, a la que por otra parte era aficionadísimo este poeta: cf. *Qalā'id*, 314, l. 15 *(saŷanŷal al-fikr)*; *ibid.*, 301, l. 6 infra *(mirāt ra'yi-ka)*; *ibid.*, 301, l. 7 infra (el sol = *saŷanŷal)*; *Maqqarī*, II, 215, l. 7 (el río = *saŷanŷal)*, etc. Y en estos casos no se trata para nada de magia.

— P. 312-313. Los nombres geográficos Dārīn, Wādī al-Šiḥr y Wādī al-Rand (?), aparecen también juntos en un poema *(Qalā'id*, 174-175) de Abū Bakr b. al-Qabṭurnuh a Ibn ᶜAbdūn, del cual, por otra parte, el prof. Pérès traduce dos versos al hablar de los halcones (p. 348). Adviértase que este poema está extrañamente relacionado con otro de Abū Muḥammad b. al-Qabṭurnuh *(Qalā'id*, 171), donde también aparecen nombres geográficos. Ambos tienen distinto metro, pero igual des-

[28] *Maqqarī*, II, 369. Metro *mutaqārib*.

tinatario y rima; ésta, sin duda, por utilizarse en ambos como consonante *Ibn ʿAbdūnī*. — Ya hemos hablado anteriormente (p. 296 [14]) de la hipótesis que, acerca de estos nombres geográficos, emite el prof. Pérès sobre el origen oriental de los perfumes usados en España.

— P. 313, l. 7-8. Verso de Ibn ʿAyšūn:

وما ذاك إلّا ان سألت فجاد لى ✲ أبو نصر الأعلى ببرنسه المسك [29]

Traducción Pérès: «Et il en est ainsi parce que, lui ayant fait une demande, Abū Naṣr ne m'a accordé en don généreux que son *burnus* parfumé au musc.» La forma negativa, que no está en el original, da a esta versión un matiz extraño. Yo traduciría: «No es otra cosa sino que yo pedí algo al excelso Abū Naṣr, y él me ha concedido generosamente su albornoz almizclado.»

— P. 327, l. últ. Verso de Ibn Ruḥaym:

لو كانت العلياء شخصا ماثلا ✲ لرأيتُه منها مكان المغفر [30]

Traducción Pérès: «Si les hautes dignités pouvaient prendre une forme visible, je verrais cette forme située à la place de l'*almofar*.» Yo traduciría más exactamente: «Si la gloria fuese una figura visible [plástica], yo lo vería a él [es decir, a su hermano, a quien elogia] ocupando en ella [en esa figura] el lugar del *almofar* [o sea el sitio más alto].»

— P. 334, l. 9-10. Verso de Ibn Wahbūn hablando de una fuente en figura de elefante:

رعى رطب الّلَجْيْن فجاء صلدًا ✲ تراه قلّما يخشى هزالا [31]

Traducción Pérès: «Il a pâturé de l'argent tendre qui [en passant par sa gueule] est devenu solide, mais on voit qu'il craint fort peu de maigrir.» Yo traduciría: «Aunque no ha

[29] *Qalā'id*, 334. Metro *ṭawīl*.
[30] *Qalā'id*, 132. Metro *ḳāmil*.
[31] *Maqqarī*, II, 612. Metro *wāfir*.

pastado más que líquida plata, está fuerte y no ves que tema adelgazar.»

— P. 357, l. 1. No creo que el verso de Ibn al-Bayyāᶜ se refiera a cadáveres, sino a guerreros vivos, a quienes el almizcle de que se perfumaron impide oler mal, a causa de la herrumbre de las armaduras (من الصدإ).

— P. 376, l. 17-20. Verso de Mutawakkil de Badajoz:

وكيف وراحى درس كلّ غريبة ✲ وورد التقى شمّى وحرب العدى نقلى [32]

Traducción Pérès: «Comment [pouvez-vous m'accuser d'une telle chose] quand ma main efface [de ses liberalités] le souvenir de toute generosité extraordinaire.....?» Esta versión supone leer دَرَّسَ. Ahora bien; el metro *ṭawīl* exige دَرْسُ (= lección, ejemplo). Yo traduciría: «..... siendo mi mano lección [o ejemplo] de toda acción extraordinaria.....»

— P. 378, l. 20-21. Verso de Abū Muḥammad b. Malik:

ليس شقّ الجيوب حقًّا علينا ✲ إنّما الحقّ ان تُشقّ القلوبُ [33]

Traducción Pérès: «Ce n'est pas notre affaire de lacérer les collets d'habit [en signe de dueil ou de désespoir], mais seulement de déchirer les cœurs.» La traducción por activa resulta equívoca. Yo traduciría: «Desgarrar los trajes [por emoción] no es digno de nosotros; lo que es digno de nosotros es que se nos desgarren los corazones.» Cf. *Joel*, II, 13: *Et scindite corda vestra et non vestimenta vestra.*

— P. 380, nota 4. La rima del verso de Ibn Razīn es *rū* y no *rī*, como aparece por errata tipográfica (cf. *Qalā'id*, 60). Corríjase también en el índice, p. 500 *a*.

— P. 382, nota 2. La carta de invitación a una velada en que iba a ejecutarse *canto ḥiŷāzī* no es de Abū Muḥam-

[32] *Qalā'id*, 46. Metro *ṭawīl*.
[33] *Qalā'id*, 194. Metro *jafīf*.

mad b. Mālik, sino de Abū-l-Qāsim b. al-Saqqāṭ (cf. *Qalā'id,* 199).

— P. 414, nota 4. El metro no es *ramal*, sino *muŷtatṯ*.

— P. 415, l. 4 infra. Segundo hemistiquio de un verso de Ibn Jafāŷa:

وقد بلغتْ روحي لديه التراقيا [34]

Versión Pérès: «.....alors que devant elle mon âme [de plaisir] semblait avoir la légèreté de l'oiseau.» En traductor tan literal como el prof. Pérès me extraña esta libertad. Yo traduciría: «..... y a su lado mi alma [de gozo] se quiso escapar [literalmente: me llegó al cuello, a las clavículas].»

— P. 425, nota 2. El prof. Pérès dice no haber encontrado la expresión *amor ᶜudrī* en Maqqarī, más que una sola vez, en un verso de Qamar (siglo IX). Si no con esa expresión, al *amor ᶜudrī* se refieren claramente los versos del poeta del siglo XIII Muṭarrif al-Garnāṭī (I, 878-879), que en otros textos aparecen ampliados, tal como los traduje en mis *Poemas arábigoandaluces,* n. 40, p. 87.

— P. 439, l. 3 infra; 453, nota 2, e índice, p. 486 *a*. Léase Abū ᶜUmar, en vez de Abū ᶜAmr.

— P. 454, l. 4. Errata tipográfica: *mutaŝawwif* por *mutaṣawwif*.

— P. 456, l. 7-8 infra. Verso de Ibn al-Sīd de Badajoz:

وللعقل عبّاد وللنفس شيعة ✲ وكلّهمُ عن منهج الحقّ حائدُ [35]

De este verso deduce el prof. Pérès que Ibn al-Sīd «nous fait deviner qu'à son époque quelques philosophes niaient l'unité de Dieu *(tawḥīd)*». Ahora bien, el hecho podrá ser exacto, pero no se deduce de aquí. El poeta se refiere al pasado, probablemente a la época griega, tanto en este verso como en los dos precedentes: «*Antiguamente* (وقدمًا) hubo gentes que invocaron a otros

[34] *Maqqarī,* II, 202. Metro *ṭawīl*.
[35] *Qalā'id,* 224. Metro *ṭawīl*.

que no eras Tú..... Un grupo adoraba a los astros..... La inteligencia especulativa tenía adoradores y el alma, partidarios; pero todos se apartaban del camino de la verdad.»

— P. 463, l. 9-11. Verso de Ibn Labbūn:

تحوم لكيما يدرك الخصب حومها * امـامَ امـامٍ او ورآءٍ ورآء [36]

Traducción Pérès: «Qui plaine [l'aigle] pour découvrir un pays prospère, qui le touche déjà quand il ne le touche pas encore ou qui l'a déjà quitté quand il ne l'a pas encore quitté!» Yo traduciría el segundo hemistiquio: «o bien delante de todo [delante de lo más delante], o bien detrás de todo [detrás de lo más detrás].»

— P. 488 *b*, l. 5-6. Los versos de las pp. 404-405 no son de Abū Bakr b. al-Qabṭurnuh, sino de su hermano Abū Muḥammad, que no figura en el índice. Lo mismo hay que señalar en la p. 500 *a*.

— Una pequeña inconsecuencia, común a toda la obra y nada extraña, dado el gran número de fragmentos traducidos, se observa en el modo de citar los versos: unas veces se da a éstos la numeración que tienen en la qaṣīda original (por ejemplo, en la p. 356 [Ibn al-Bayyāʿ] o en la p. 417 [Ibn Zaydūn]); otras veces, se les numera 1, 2, etc., sea cualquiera su posición en el poema árabe *(passim)*; otras, en fin, no se les da ningún número (por ejemplo, p. 149 [Ibn ʿAmmār]).

En general, y resumiendo nuestro juicio, el libro da la impresión de excesivamente analítico y detallista. Se concibe un volumen menos denso y que produjera mayor impresión de conjunto. Este, en cambio, con ser densísimo, viene a resultar, desde su segunda parte, una especie de yuxtaposición de monografías, o una antología, ordenada por temas, de fragmentos poéticos.

Sin embargo, tal como es y como lo ha concebido el autor, constituye un verdadero monumento de esfuerzo y de erudición y resultará durante muchísimo tiempo insustituíble e indispensa-

[36] *Qalā'id*, 115. Metro *ṭawīl*.

ble ayuda para todo el que intente adentrarse en el difícil campo de la lírica arábigoandaluza. A pesar de la magnitud de los materiales empleados y analizados, los índices, copiosos y bien dispuestos, facilitan increíblemente la búsqueda del menor dato. Quizá solamente se eche de menos alguna falta de indicaciones cronológicas sobre los poetas. Como el período estudiado es sobremanera extenso, por abarcar un siglo entero (y el de mayor número de cultivadores de la poesía), con aledaños de los dos siglos colindantes, tal vez el lector hubiera agradecido menor parquedad en las fechas, un pequeño índice biográfico, o algo semejante.

Pero resulta gollería pedir más a quien acaba de hacernos tan espléndido y útil regalo.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

Escrito en Valencia, 1938.

Nota. — Con posterioridad a la redacción de este artículo, habrán aparecido, sin duda, varias reseñas del libro del prof. Pérès, que me hubiera interesado conocer, entre otras razones, para no insistir sobre temas ya tratados por otros críticos, si efectivamente lo hubieran sido. Desgraciadamente, a nuestra guerra ha seguido la europea, y continúan, agravadas, nuestras dificultades bibliográficas. Sólo he podido ver la reseña del prof. I. S. Allouche (en *Hespéris*, 1939, 1er trimestre, pp. 105-108), que apenas roza una de las cuestiones aquí apuntadas.

ESTUDIOS DE GEOGRAFÍA HISTÓRICA ESPAÑOLA

I

EL RIBĀṬ DE KAŠKĀLLŪ EN LA PROVINCIA DE MARMARIA

El Kašṭālī de Idrīsī.

En su descripción de España, Idrīsī sitúa la provincia de Marmaria al Occidente — al Sur, quiere decir — de la de al-Burtāt, esto es «las puertas», o mejor, «los pasos» o «los puertos». En la provincia de al-Burtāt radican Tortosa, Tarragona y Barcelona. En la de Marmaria, según Idrīsī, «hay castillos abandonados, y a la orilla del mar se encuentran el fuerte *(ḥisn)* de Ṭiškar (Tiscar), *Kašṭālī* y Kutanda (Cutanda)» [1].

Más adelante, al tratar de los itinerarios, precisa el autor las distancias, y vuelve a hablar de *Kašṭalī:* «De Tarragona hacia O., hasta la desembocadura del Ebro..... 40 millas. — Desde esta desembocadura, hacia O. y cerca de la mar, hasta la *rābiṭa de Kašṭālī*, 16 millas..... — De la *rābiṭa de Kašṭālī*, hacia O., a Yāna, cerca del mar, 6 millas. — De *Kašṭālī* a Peñíscola..... 6 millas. — De Peñíscola a la cuesta *(ʿaqaba)* de Abīša..... [2], 7 millas. — De aquí a Burriana, hacia O., 25 millas» [3].

1 Edrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. y trad. Dozy et De Goeje (Leiden, 1866), pp. 176 del texto árabe = 211-212 de la traducción.

2 Cf. C. F. Seybold, *Otobesa = Abīxa = Oropesa y Anīxa = El Puig de Cebolla = Onusa (?)*, en *Homenaje a D. Francisco Codera* (Zaragoza, 1904), pp. 115-119.

3 Edrīsī, *Description*, pp. 191 del texto = 232 de la traducción.

No acompañó la fortuna a Dozy al identificar *Kaštālī* (que llama *château-fort,* cuando Idrīsī lo denomina *rābiṭa*) con Alcalá de Chivert [4]. También anduvo desacertado, años más tarde, don Eduardo Saavedra, al proponer la correspondencia de dicho lugar con el castillo de Pulpis [5]. Ambos se desentendieron, en primer lugar, de la persistencia en el delta del Ebro del denominativo *Rápita* (cosa más extraña en Saavedra que, además de geógrafo, era natural de la provincia de Tarragona y a quien debería suponerse familiarizado con la onomástica del estuario del Ebro), y en segundo término, de las distancias consignadas por Idrīsī.

Kaštālī = San Carlos de la Rápita.

Recordando que se trata de una *rābiṭa,* esto es, un establecimiento a la vez religioso y militar, situado en la costa, veamos si existe manera de conciliar con la realidad las distancias de Idrīsī.

Desde la desembocadura del Ebro a Burriana hay, en números redondos, unos 120 kms., que vienen a corresponderse con 54 millas de Idrīsī, repartidas de esta manera:

De la desembocadura a Kaštālī	16	millas.
De Kaštālī a Peñíscola	6	»
De Peñíscola a ʿAqabat Abīša	7	»
De ʿAqabat Abīša a Burriana	25	»

Ahora bien; en el texto de Idrīsī hay un error motivado por la inclusión de la localidad llamada Yāna. Si de Kaštālī, hacia O. y por la orilla del mar, hay 6 millas a Yāna, y de Kaštālī, hacia O. y por la orilla del mar, hay 6 millas a Peñíscola, resultaría que Yāna y Peñíscola serían un mismo lugar, lo cual es absurdo. Habrá que corregir el texto — suponiendo que las etapas son, lógicamente, de un mismo itinerario, y no de dos di-

[4] *Ibid.,* p. 212, nota 1.

[5] *La Geografía de Esp. del Edrisí,* en *Bol. de la Soc. Geogr. de Madrid,* vols. X, XI, XII, XIII, XIV y XVIII.

vergentes — en el sentido de que de Kašṭālī a Yāna habría 6 millas y otras 6 de Yāna a Peñíscola. Con ello las 54 millas de Idrīsī se convierten en 60, que ya se corresponden suficientemente (a 2 kms. por milla, en medidas dadas a la ligera) con los 120 kms. mencionados.

Claro es que, aun no subsanando el indicado error del texto de Idrīsī, como la alteración de distancias es muy pequeña, siempre nos encontraríamos en las proximidades del lugar cuya identificación nos proponemos.

Según Idrīsī, la distancia entre la desembocadura del Ebro y Kašṭālī era, conforme vimos, de 16 millas, o sea unos 32 kms. Pues bien, partiendo del brazo central de los tres por donde hoy desagua el río hacia el S. (O. para Idrīsī), encontramos, a unos 30 kms., la villa de San Carlos de la Rápita, cuya antigüedad no es mucha, ya que fué fundada por Carlos III, pero que está emplazada donde existía aún en el siglo XVIII una torre con igual apelativo [6]. Por otra parte, el mismo nombre de Rápita perduraba todavía, en el XIX, para una quebrada del Montsiá enfrentada con San Carlos [7]. Y, según escribió Florián de Ocampo poco antes de 1555, por aquellos parajes «solía ser un Monesterio de Monjes, llamado la Rápita, grandes tres leguas apartado de los Alfaques» [8]. A su vez, San Carlos dista de Peñíscola otros 30 kms., que superan en algo, pero sin crear dificultades, dada la inexactitud de las mediciones árabes, las 12 millas del texto de Idrīsī enmendado.

Es, pues, indudable que la *rābiṭa* que nos ocupa se hallaba en los alrededores de la villa fundada por Carlos III en el litoral de los Alfaques, como vamos, además, a corroborar históricamente con la copiosa documentación cristiana medieval de que disponemos.

[6] Cf. *Mapa del Principado de Cataluña* (Madrid, 1776), inserto en *Atlas Geogr. de España* por Tomás López (Madrid, 1804), hoja nº 75.

[7] Cf. *Mapa de la Provincia de Tarragona* por Francisco Coello (Madrid, 1858).

[8] *Crónica General de España*, lib. I, cap. II (ed. B. Cano, I, p. 11).

San Carlos de la Rápita = Cascallo.

(Documentación medieval.)

La documentación cristiana, nada menos que desde finales del siglo XI, alude repetidamente a una *rābiṭa* no muy alejada de la desembocadura del Ebro.

El primer documento es una escritura de donación otorgada por el Conde de Barcelona Ramón Berenguer III a favor de Berengario, Abad del Monasterio de San Cugat del Vallés, y de sus sucesores, en la que dice:

Donamus etiam..... ad proprium alodium Rabitam de Cascall, cum omnibus terminis, et pertinentiis suis, et Villas sicut inferius nominatim notantur, simul cum ipsa Algedira [seguramente por Algecira, la isla cedida a los genoveses en la reconquista de 1148] *de Tortuosa.....*

Facta ista carta donationis secundo nonas Maii, anno millesimo nonagesimo septimo. Regnante Domino nostro Jesu Christo, secundum Carnem, anno XXX, septimo Regni Philippi Regis.

Como «Nota», añade a seguida, especificando, el documento:

Continentur etiam in hoc dono Villae pertinentes ad Rabitam, cum ipso Castro Rabitae, quae vocantur his nominibus: Baf, Benjalem, Benialcale, Pinos, Benidurames, Mellilla, Benimantell, Benimorem, Benicratuli, Benibaza, Benialiel, Benimorzoch, Benimarvan, Barbeyra, Beniabdulbar, Benialima; haec sunt propriae de Rabita: Pezol, Benitiva, Benimutela, Benifogia, Canmaru, Villa de Mare-Mortua, Villa de Cascall, Codair, Beniachip, Benisolima; et in montanis: Sitilles, Aquaviva, sicut terminantur ab aqua Vallichonae, usque ad extreman Villam de Cascall, et Codair, et sicut aqua discurrit à Montesuyam, usque ad mare [9].

En un segundo documento, dado a 2 de junio *anno tricesimo septimo Regni Regis Philippi,* esto es, en el mismo año de

[9] Publicado por el P. Risco en *España Sagrada,* t. XLII, p. 279.

1097 a que corresponde la escritura precedente, vuelve a decir el mencionado Ramón Berenguer III:

Haec est notitia conditionis, quam..... facio Beato Cucufati Martyri Christi, et Domino Berengario Abbati, et successoribus suis de Villa Arabita, et de omnibus Villis sibi pertinentibus, quas ego jam per cartam largitius dedi praedicto Caenobio Sancti Cucufatis, et eidem Abbati, et successoribus suis. In primis confirmo praedictam Villam de Arabitam, cum forteza et cum terminis suis, sicut ipsi homines de Arabita in circuitu laborarunt, vel ademprarunt..... De caeteris autem Villis sibi pertinentibus, duas partes retineo per fevum de potestate Beati Cucufatis, et praedicti Abbatis, sicut terminantur, ab aqua Vallichonae, usque ad extremam Villam de Cascal, et de Quodari, et sicut aqua discurrit à Montesuyam usque ad mare. Sunt vero ibi Villulae Baf, Bengalem, Benalcale, Pinòs, Benidurames, Melia, Benimantell, Benimorec, Benicratuli, Benibata, Benialeil, Benimordoc, cum aliis, quae subterius notantur, donec Omnipotens Deus concedat in potestate et dominatione mea urbem Tortuosam. Postquam autem per Dei gratiam praedictam Civitatem Tortuosam acquisiero, praedictae duae partes, quas per fevum praedicti Sancti Cucufatis Abbatis retineo, solidè, et liberè remaneat in potestate jam dicti Caenobii, et Abbatis jam dicti et successorum suorum sine blandimento ullius hominis ad proprium alodium, nunc, et in perpetuum.....

A seguida de las firmas, inserta este mismo documento la siguiente relación de localidades:

Benimarvam, Barbaira, Beniobdulbar, Benjalima, et proprie de Arabitae, Pezol, Beniciba, Benimuncella, Benifougia, Canmaru, Villa de Marmortua, Villa de Cascal, Codair, Benijarip, Benijolima, et in montanis Cintilis, et Aquaviva [10].

Las dos escrituras parcialmente transcritas nos hablan de una *rābita* y de una villa, situadas, una y otra, en la región tortosina, a las que indistintamente aplican el apelativo de *Cascallo*.

10 Publicado por el P. Risco en *España Sagrada*, t. XLII, p. 282.

Pero, a mayor abundamiento, ambos documentos mencionan, uno por uno, los poblados a que debía extenderse la jurisdicción de la *rābiṭa*. De tales topónimos, al parecer, son contadísimos los que perduran en las proximidades de Tortosa, tanto que no cabría asegurar que la *rābiṭa* de *Cascallo*, a que aluden los documentos de referencia, se encontraba en las proximidades del actual San Carlos, a no darlo a entender el párrafo final, común, con ligeras variantes, a ambas piezas diplomáticas.

Por el párrafo en cuestión consta que pertenecían a la *rābiṭa* Sitilles y Aquaviva (topónimo, este último todavía subsistente en un hospital situado 7 kms, al S.SO. de San Carlos) entre la costa y el Montsiá, «desde donde confina con las aguas de Ulldecona hasta la extrema villa de Cascall y Codair, y según el agua discurre desde el Montsiá hasta el mar». Ahora bien: San Carlos, la torre de la Rábita y el convento de que nos habla Florián de Ocampo se hallan, los tres, al pie del Montsiá, cuyas estribaciones llegan al propio litoral. No puede dudarse, pues, de que en tal paraje estuvo situada la *rābiṭa* de Cascallo.

Advierte el P. Risco, editor de las escrituras antecedentes, que la donación, en la parte que a nuestro caso interesa, no llegó a ser efectiva, por no haber consumado el conde la toma de Tortosa. Pero, tal como en ambos documentos se expresa Ramón Berenguer, hay que convenir en que éste disponía de las poblaciones mencionadas del sector de la Rápita, aunque la donación quedara condicionada para cuando cayera en poder del conde la mencionada ciudad. Y que el territorio en cuestión se hallaba realmente en poder del soberano barcelonés, parece obvio, puesto que Amposta, llave de dicha zona, lo estaba, cuando menos desde enero del mismo año de 1097 [11].

[11] Ramón Berenguer III toma a préstamo, del tesoro del monasterio de Sant Cugat, 40 libras de plata menos 10 sueldos, *propter necessitatem sarracenorum et defensionem xpianorum ad condirigendum castrum super tortuosam in loco qui uocatur amposta*, según referencia de J. Mas en *Taula del Cartulari de Sant Cugat del Vallés*, part. II, p. 110. — Once días más tarde, en 21 de enero del mismo año de 1097, el propio Ramón Berenguer III otorga instrumento de concordia con el Conde de Pallás, don Artal, encomendando a este último la defensa del castillo que aquél pensaba alzar en Amposta para facilitar la conquista de Tortosa.

El apelativo *Cascall* o *Cascallo*, que los documentos condales citados aplican a la *rābiṭa* del delta del Ebro, tiene confirmación en otras escrituras, posteriores a aquéllos en fecha, que lo repiten con ligeras variantes, al par que facilitan nuevos datos acerca de la importancia que pudo tener la indicada fortaleza y de las vicisitudes por que hubo de pasar.

En una bula, expedida en Roma a XVII de las calendas de marzo de 1119, por la que Calixto II acoge bajo la protección de San Pedro, esto es, de la sede romana, al Monasterio de San Cugat del Vallés, figura una relación de las pertenencias del antiguo cenobio benedictino, en la que, luego de citar a Santa Oliva, Calders y Albiñana, se añade:

..... *decimis & primitiis ejusdem pertinentibus, Ecclesias sancti sepulcri & sanctae Mariae de Amposta, & castrum de Ripa de Cascayo, cum Ecclesia, cum stagnis, et aquis, villis, possessionibus, universis, cum decimis et primitiis, cum algena* [seguramente por la *Algecira,* tan citada en la documentación de la época] *Dertosae ab aqua de Vticona usque in extrema villa de Alcozer.....* [12].

La ignorancia de los lugares con que escribía el notario apostólico, o sus informadores, queda patente en la sustitución de la voz *ribat* por *Ripa;* pero el documento es de un subido interés, ya que proporciona la variante *Cascayo,* que ratifica concluyentemente el exacto apelativo de la fortaleza. Por lo demás, no cabe duda de que nos movemos en el alfoz tortosino: las citas de Amposta y Ulldecona son sobradamente significativas.

Ahora bien, la referencia inserta en este documento, no pasa de ser previsora consignación de derechos, con miras a éxitos dados como seguros para un porvenir no remoto. Porque, en realidad, si la *rābiṭa* llegó a estar en poder de Ramón Berenguer el Grande, debió de ser durante muy poco tiempo. Lo demuestra así la bula de confirmación de las pertenencias del precitado

Menciona este documento, pero sin indicar en dónde se conserva, el P. Risco en *España Sagrada,* t. XLII, p. 102.

[12] Pedro de Marca, *Marca Hispanica,* app. CCCLXV, col. 1254.

monasterio de San Cugat, otorgada en 1° de diciembre de 1098 por Urbano II [13], y anterior por tanto a la mencionada de Calixto II, al tomar, el primero de dichos papas a imitación de sus inmediatos predecesores, el indicado cenobio bajo la protección de la Sede Apostólica. En este documento, en que aparecen mencionadas las iglesias del Santo Sepulcro y de Santa María de Amposta, se omite toda alusión a los restantes lugares del delta, cedidos en el año anterior al cenobio del Vallés.

Próximo a mediar el siglo XII, el hundimiento almorávide hubo de suponer para los musulmanes españoles, entre otras graves pérdidas territoriales, la de la región tortosina, pasada íntegramente a poder de Ramón Berenguer IV, en 1148-1149. En esta ocasión es nuevamente donado el castillo de Rápita, con sus términos, al monasterio de San Cugat, que obtiene del conde, en el propio instrumento de 16 de enero de 1150, acreditativo del donadío, confirmación del anteriormente obtenido, referente a la iglesia del Santo Sepulcro de Amposta [14].

Casi un siglo después, en 13 de marzo de 1236, D. Ramón de San Minat y el chantre de Tortosa D. Ponce sentencian arbitralmente el pleito sostenido entre el monasterio de San Cugat y su abad D. Pedro, de una parte, y el castellano de Amposta y frey Hugo de Fullalquer y su Orden de San Juan, de otra, acerca de los derechos del castillo de Rápita, Alcocer y otros lugares de su término [15].

En 22 de febrero de 1243, nos hallamos ante nueva sentencia arbitral, dictada ahora por Ramón de Barberá, con asentimiento del Arzobispo de Tarragona, en la discusión que sostenían el obispo Pons y el cabildo de Tortosa, de una parte, y el convento de San Cugat, de otra, sobre el diezmo de las iglesias del castillo de Rápita y sus términos [16].

[13] Publica esta bula Pedro de Marca en *Marca Hispanica*, app. CCCXVII, col. 1203, y la reseña simplemente J. Mas en *Taula del Cartulari de Sant Cugat del Vallés*, part. II, p. 116.

[14] M. Magallón, *Templarios y Hospitalarios: Primer cartulario en el Arch. Hist. Nac.*, en *Boletín de la R. Acad. de la Hist.*, t. XXXIII, p. 260.

[15] *Ibid.*, p. 263.

[16] J. Mas, *Taula del Cartulari de Sant Cugat del Vallés*, parte III, p. 177.

Ocho años más tarde, en 9 de mayo de 1251, el monasterio de San Cugat y su abad D. Pedro otorgan, a favor de cuatro pobladores, el heredamiento o señorío denominado Punta, en el territorio de Rábita, con reserva de ciertos derechos, entre los que es objeto de especial mención el referente a la mitad de los hallazgos [17].

A partir de este momento, la Rápita entra en nueva jurisdicción. En 1260, a 26 de agosto, Fray Pedro, Abad de San Cugat, enajena a favor de Frey Domingo, castellano de Amposta y de su Orden del Hospital, «el castillo y fortaleza de Rápita de Cascallo» [18], precisándose en la formalización de la transferencia que se realizaba en el obispado de Tortosa y por precio de 1.000 maravedís alfonsinos de oro.

Hacia 1384, y como consecuencia de pleito sostenido entre la Orden de San Juan, de una parte, y los vecinos de Ulldecona y pueblos de su comarca, de otra, sobre derechos y exenciones, se escribe el primero de los cartularios de templarios y hospitalarios existentes en el Archivo Histórico Nacional. El códice de referencia se halla repartido en secciones que responden a los epígrafes que siguen:

I. *Rubrica instrumentorum Castri et Monasterii Rapitae facientium pro dicta quaestione.*
II. *Rubrica instrumentorum Castri Empostae.*
III. *Rubrica instrumentorum Civitatis Dertusae.*
IV. *Rubrica instrumentorum Loci Godalli.*
V. *Rubrica instrumentorum Villae Ulldeconae.*
VI. *Rubrica privilegiorum regalium facientium pro et super quaestione Baiuliae Uldeconae et membrorum eius* [19].

En este documento el antiguo ribāṭ aparece designado con la doble condición monástica y militar que tuvo entre los musulmanes.

17 M. Magallón, *loc cit.*, p. 264.
18 *Ibid.*, p. 264.
19 *Ibid.*, p. 258.

Aun sin examen del citado cartulario, la sola enumeración de las secciones de que éste se compone, permite concluir que la Rápita a que en el mismo se hace referencia se hallaba al E. SE. de Tortosa, como sucede con Godall, Amposta y Ulldecona. No cabe duda, pues, de que esta Rápita, convertida en monasterio de sanjuanistas, es la adquirida por el castellano de Amposta en 1260.

En lo sucesivo, la Rápita sólo aparecerá mencionada en su nueva condición de monasterio. En él se detiene, el 24 de mayo de 1401, tras varias jornadas de permanencia en Tortosa, Martín el Humano, en viaje que realizó, embarcado, de Barcelona a Castellón de Burriana [20]. Tres años más tarde, en 1404, el propio D. Martín, que en esta ocasión marchaba de Valencia a Barcelona, vuelve a hacer estancia en la Rápita, ahora, por cierto, en trance nada feliz. Había descendido el monarca a tierra en Oropesa, el 12 de julio, y había dormido en una tienda junto al mar. El 13 fué a hacerlo en las Fuentes de San Pedro, y aquí le sobrevino un percance, de que da noticia a su esposa, en los siguientes terminos:

..... e l'endema vinguem jaure a les Fonts de Sent Pere; e aqui exint de la galea volents exir en terra volguem posar lo peu en la banda de I. labut e donam hi de la cama, e feu si plaga de la qual isque sanch; e decontinent trametem en Tortosa per haver I. metge cirurgia e altre fisich. E l'endema qui fons diluns vinguem a la Rapita e lo dimarts seguent per terra a Emposta e aqui forem les barques ab les quals nos en pujam ab fort bon temps ací en Tortosa ..... [21].

Este infortunio regio nos permite saber que en una jornada, al paso que impone la conducción de un herido por tierras en las que el calor es agobiante a mediados de julio, pudo ser trasladado el monarca desde la Rápita hasta Amposta; recorrido

[20] D. Girona, *Itinerari del rey en Martí*, en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, MCMXI-XII, p. 158, citando documento del Arch. R. de Barcelona (lib. 2238, fº 53).

[21] D. Girona, en el artículo y *Anuari* citados, MCMXIII-XIV, p. 550.

admisible para los pocos kilómetros que median entre esta población y San Carlos, pero irrealizable para distancia mayor.

Poco antes de 1555, se cierra el ciclo de referencias que hemos podido lograr acerca de la Rápita de la comarca tortosina con el siguiente pasaje del cronista Florián de Ocampo:

..... por aquella parte donde solía ser [en la marina, a poniente de la desembocadura del Ebro] un Monesterio de Monjes, llamado la Rapita, grandes tres leguas apartado de los Alfaques. Y comienza por allí la montaña de Moncia, sobre la mesma costa, que dura dos leguas en largo: y en el medio della, junto con la ribera, nacen las fuentes de San Pedro, tan abundantes en agua, que no bastan a despedir todo lo que manan, y meten por baxo de la mar adelante gran trecho borbollones muy dulces, que rebolsan encima de lo salobre sin se le mezclar ni corromper. Dos leguas destas fuentes viene también Alcanar en la mesma montaña, desviado de la ribera casi media legua..... [22].

Kašḳī = Kašṭālī = Kašḳāllū.

La documentación cristiana que acabamos de reseñar evidencia que, en paraje no lejano al ocupado por el actual San Carlos de la Rápita, existía a fines del siglo XI un *ribāṭ* llamado de Cascallo.

Que este *ribāṭ* es el mismo de *Kasṭālī*, citado por Idrīsī, se confirma, no sólo por la localización geográfica de éste en la misma zona del delta del Ebro, sino también por el dato que ofrecemos a continuación:

Los trabajos de Idrīsī han sido muy utilizados por geógrafos posteriores, uno de los cuales es Aḥmad ben ᶜAlī Maḥallī, autor del libro *Tuḥfat al-mulūk*, compilación de la segunda mitad del siglo XVI, aprovechada por Fagnan [23]. En esta obra se cita un *ribāṭ* de *Kašḳī*. Un manuscrito (el nº 1552 de Argel)

22 Vide nota 8.

23 E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Argel, 1924), páginas 121-193.

lo emplaza entre Valencia y Tortosa [24]. Entre estas dos ciudades hubo, efectivamente, algún *ribāṭ* documentado, como el de Moncofa, hoy Moncofar [25]; pero, dada la distancia entre Valencia y el cauce del Ebro, nunca pueden haber sido muchas las fundaciones análogas existentes en ese trecho de litoral. Otros dos manuscritos lo sitúan, en cambio, entre el Ebro y Tortosa, y esto es lo seguro.

Indudablemente el *Kašḳī* de la *Tuḥfa* es el *Kaštālī* de Idrīsī, como ya sostuvo Fagnan. De dónde proceda la confusión es difícil de determinar; probablemente, de una copia muy antigua de Idrīsī. Dada la facilidad con que pueden confundirse el *ḳ* y el *ṭ*, *Kašḳī* (كشكى) nos sirve para corregir *Kaštālī* (كشطالى) en *Kaškālī* (كشكالى), forma donde basta sustituir el *yā'* final por un *wāw* (error igualmente explicable), y poner un *tašdīd* sobre el *lām*, para obtener *Kaškāllū* (كشكالّو), que es la forma atestiguada por los documentos cristianos.

Se trata, indudablemente, de un topónimo peninsular anterior al Islam, que volvemos a encontrar, dentro de la Tarraconense, en la donación de una viña, «situada en el lugar de Cascallo, próximo a Zaragoza», que Jaime I hizo a favor del Monasterio de Piedra [26].

Comprobación geográfica: el artesianismo de las aguas.

La identificación obtenida tiene, además, en su abono, las características mismas del paraje en que estuvo situado el *ribāṭ*.

Según vimos antes, el rey Martín habla en su carta a la reina de su intento de reposar en las Fuentes de San Pedro. El señor Girona, en un gráfico de su estudio sobre el «Itinerario» del

[24] E. Fagnan, *Ibid*, p. 146, nota 6.

[25] *Libre dels feits del rey en Jacme lo Conqueridor*, edición (no puesta en venta) de Llabrés, con el título de *Crónica de Jacme I* (Palma de Mallorca), p. 218; traducción castellana de M. Flotats y A. de Bofarull (Barcelona, 1848), p. 244.

[26] Doc° de 26 noviembre 1246, existente en el Arch. Hist. Nac. Citado por J. Miret i Sans en *Itinerari de Jaume I el Conqueridor*, p. 185.

monarca [27], las señala con interrogación entre Oropesa y la Rápita, en un paraje que viene a corresponder al que, en la realidad, ocupa la villa de Peñíscola. Pero nosotros sabemos, por el pasaje antes citado del cronista Ocampo, que tales fuentes se encontraban en el Montsiá, en las proximidades de la costa y dos leguas al norte de Alcanar, no muy alejadas, por tanto, del actual San Carlos.

La mención de estas fuentes, a cuyo regalo contaba el monarca acogerse en la noche del 13 de julio, evoca una de las particularidades físicas más destacadas de la región déltica: el artesianismo de sus aguas. En toda ella abundan los llamados *ojos*, balsas naturales por donde aflora el agua de modo casi imperceptible. Tales ojos, denominados en el país *ullals* (equivalente quizá de la voz *ʿayn*, con que en árabe son designados los manantiales), además de actuar como surgideros, lo hacen también como bocas de absorción de las aguas pluviales acumuladas en parajes carentes de desagüe natural: así sucede en Ulldecona que, en su nombre mismo, alude a la indicada circunstancia.

Una afloración abundante de agua de la citada índole, en términos de verdadera curiosidad geológica, se ha dado hasta no hace mucho, si es que todavía no ocurre, en la vertiente oriental del Montsiá, donde la denominada *Font del Burgá*, el más potente entre los manantiales del sector del Alcanar [28], brota casi en la misma cima del macizo. En éste, además, perduran, al parecer, aunque muy aminoradas en su antigua potencia, incluso las propias Fuentes de San Pedro [29].

Pues bien, afloración de agua en manto inextinguible, análoga a la habitual en la zona de referencia, se producía en el *ribāṭ* de *Kaškī*, según el antes citado libro *Tuḥfat al-mulūk:*

..... *le couvent fortifié (rābiṭa) nommé Kechki..... renferme une curiosité: le puits dont l'eau n'augmente ni ne diminue, toute una caravane vînt-elle s'y abreuver ou n'y eût-il que peu de monde; il est pro-*

27 Artículo y *Anuari* antes citados, MCMXIII-XIV, entre las pp. 542 y 543.

28 E. Bayerri, *Historia de Tortosa*, II, p. 469.

29 *Ibid*, p. 521.

fond d'environ deux coudées, mais on n'en tire pas de l'eau avec un seau; deux degrés permettent d'y descendre et on puise de l'eau avec un vase, puis on remonte. Ce qu'il y a de remarquable c'est que l'eau peu abondante de ce puits, qui est petit et sans profondeur, n'augmente ni ne diminue malgré l'usage qu'en peuvent faire des troupes nombreuses, des camps considérables. On raconte qu'Ibrāhīm [ben Yoūsof] ben Tāchefīn vint y camper avec 50.000 hommes qui y puisèrent ce qui était nécessaire à eux et à leurs montures, sans que l'eau changeât de niveau. D'autres princes antérieurement avaient, avec plus ou moins de monde, fait la même chose [30].

Este agua, mantenida en nivel constante por la presión del manto a que correspondía, y que podía alcanzarse con sólo descender dos escalones, era incuestionablemente de índole artesiana, como lo fué la de las Fuentes de San Pedro, según las describe Ocampo, y como lo son tantas otras del delta.

En oposición a lo que acabamos de indicar, una de las características del sector de Alcalá de Chivert y de Pulpis, en que Dozy y Saavedra situaron erróneamente el *ribāṭ* de que habla Idrīsī, es su pobreza en aguas. Así, de la primera de ambas localidades, indica Madoz:

No cruza por el térm. otro arroyo que uno al que se llama r. de S. Miguel, seco todo el año, si no es en los grandes aguaceros que lleva su corriente al mar: junto a la playa del mar en el cas. de Alcosebre hay una noria de poco y mal riego; dentro de la pobl., en sus afueras y por el térm., se encuentran algunos pozos y balsas, sirviendo aquéllos para el uso de las personas, y éstas para abrevadero de las caballerías y ganados..... [31].

Y de la Magdalena de Pulpis advierte el mismo autor:

El terreno es sumamente feraz, y aunque secano, es ameno y delicioso..... [32].

30 Fagnan, *loc. cit.*, p. 146.
31 *Diccionario Geográfico*, I, 353 *a*.
32 *ibid.*, XI, 19 *b*.

Época de fundación del «ribāṭ».

¿En qué época sería fundado el *ribāṭ* de Kaškāllū, que acabamos de localizar? No nos es posible pasar de conjeturas.

Indudablemente fué erigido contra enemigos que podían arribar por el mar. Cabe pensar en los normandos que, del siglo IX al XI, saquearon con intermitencia las costas españolas. Cabe asimismo pensar en un enemigo más inmediato, movido de animosidad contra Tortosa, convertida, como es notorio, en importante base naval musulmana [33]: tal vez las nacientes repúblicas de Génova y Pisa, lo cual referiría la construcción del *ribāṭ* a mediados del siglo X. En los condados de la antigua Marca Hispánica no hay que fijarse, pues por el momento no contaban como poder marítimo.

La existencia de *ribāṭs* anteriores al siglo XI no se halla tan documentada para España como para el Norte de Africa [34]. Consta, sin embargo, la del *ribāṭ* de Qubṭa (رابطة القبطة), tal vez hoy Cobda o Cobdar, visitado por al-Ḥakam II en 353 h. = 964-965 de J. C., y no muy distante de Almería [35], la otra gran base marítima califal, amenazada entonces más bien por los fāṭimíes de Ifrīqiya y sus aliados del Magrib central, que por los cristianos.

De no tratarse de fundación omeya, puede, desde luego, asegurarse que el *ribāṭ* de Kaškāllū es prealmorávide, pues existía ya en 1097, cuando las huestes de Yūsuf b. Tāšufīn no se podían afianzar al N. del Júcar y Pedro I de Aragón contaba por suyas a Culla y Castellón de Burriana [36].

[33] Sobre Tortosa, organizada como base naval hacia 333 h. = 944-945 de J. C., cf. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyden-Paris, 1931), pp. 83-84, y *L'Espagne musulmane au Xème siècle* (Paris, 1932), p. 154.

[34] Sobre los *ribāṭs norteafricanos*, cf. G. Marçais, *Notes sur les Ribāṭs en Berbérie*, apud *Mélanges René Basset* (Paris, 1925), II, pp. 395-430. — De la organización de estas instituciones se ocupó J. Oliver Asín en su estudio *Origen árabe de «rebato», «arrobda» y sus homónimos. Contribución al estudio de la táctica militar y de su léxico peninsular* (Madrid, 1928).

[35] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-Mugrib*, ed. Dozy, II, 252 = trad. Fagnan, II, 390.

[36] Sobre Culla, cf. doc° del rey Sancho de Aragón (1 junio 1094), y otros de Pedro I (diciembre 1094, 1096, 1100 y 1103) en Menéndez Pidal, *La Espa-*

No sabemos quién fuera el Ibrāhīm [b. Yūsuf] b. Tāšufīn que, según la *Tuḥfat al-mulūk,* en el pasaje antes citado, acampó en Kaškāllū. Sólo cabe pensar en Ibrāhīm b. Tīfilwīt, que, según Codera [37], era jefe de los almorávides en la incursión que éstos hicieron por tierras de Barcelona, a raíz de su desastre en el Congost de Martorell. En este caso, el paso de Ibrāhīm por la Rápita habría sido hacia el año 1115.

Sobre otras ciudades de Marmaria.

Una observación final, tal vez útil para la delimitación de la provincia de Marmaria, donde radicaba el *ribāṭ* de Kaškāllū:

El *Kutanda* leído por Dozy en los manuscritos de Idrīsī debe de hacer referencia al *Qudair* o *Codair,* citado como población, al parecer importante, en los documentos de 1097, antes transcritos.

Asimismo es posible que donde Dozy leyó *Ṭiškar,* Idrīsī o su fuente hubieran escrito *Tivisa* (en un documento de 1153 [38]: *Teviça*), si bien a esta identificación se opone la distancia a que se encuentra Tivisa del litoral en que radicaba Kaškāllū.

FÉLIX HERNÁNDEZ JIMÉNEZ.

ña del Cid, II, p. 789. Otro doc° de 4 noviembre 1097, lo cita R. del Arco en *El castillo de Loarre,* p. 52. — Sobre Castellón, cf. doc^os de 30 noviembre 1095, 1100 y 1103, en Menéndez Pidal, *loc. cit.*

37 F. Codera, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España* (Zaragoza, 1889), pp. 278-281.

38 Reseñado por J. Balari en *Orígenes históricos de Cataluña* (Barcelona, 1898), p. 230.

TRATADO DE PAZ ENTRE ALFONSO V DE ARAGÓN Y EL SULTÁN DE EGIPTO, AL-MĀLIK AL-AŠRAF BARSBĀY

I — INTRODUCCIÓN

Entre los documentos árabes que guarda el Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona, figura uno muy interesante desde el doble punto de vista histórico y político, que trata de las relaciones del Reino de Aragón con los Sultanes Mamelucos de Egipto.

Es el número 145 del Archivo. Dimensiones: 30 × 22 (hoja doblada; abierta, 44 × 30). Cuaderno de ocho hojas, cosidas; en blanco las tres primeras páginas y las tres últimas; las restantes, escritas. Letra oriental, muy cursiva; tinta parda.

El papel es fino, muy compacto, de superficie áspera, estriada por estrías muy finas, que van cruzadas por otras transversales, de 35 en 35 milímetros. En la última hoja hay una filigrana y en tres hojas interiores se repite otra de dibujos muy perfectos.

En el último folio verso, se lee en caracteres latinos:

«Carta de pau scrita en morisch feta e fermada entre los molt hon. en Raphael Ferrer et en Lupe Sirvent axi com Embaxadors del Senyor Rey d'Arago de una part. Et los Embaxadors del Solda de Babilonia de la part altra. Closa per l'estema moro.»

La escritura es irregular, y de tan caprichosos y arbitrarios rasgos, que hacen muy difícil y enfadosa su lectura. Las dificultades aumentan todavía, porque las letras, en su casi totalidad, carecen de puntos diacríticos o figuran con los que no les son

propios, y, como además es absoluta la ausencia de vocales o mociones y de otros signos ortográficos y no dejan de advertirse también incorrecciones gramaticales y faltas de ortografía, este documento internacional no es un modelo ni de caligrafía ni de lengua.

Sin embargo, en el deseo de contribuir a las investigaciones concernientes a las relaciones medievales de España con los pueblos del islam, hemos intentado descifrar este intrincado e interesante documento, acompañando su transcripción paleográfica con la traducción castellana y unas breves notas y comentarios. Algunas, muy pocas, palabras del final del texto árabe se han resistido a nuestra transcripción. Agradeceremos a nuestros lectores arabistas y paleógrafos, si las descifrasen o encontraran en el resto del documento alguna corrección digna de notar, tengan a bien comunicarnos sus observaciones para su ulterior publicación.

Este tratado de paz, amistad y comercio entre Aragón y Egipto no es el primero ni el último que los Soberanos de ambos países estipularon, pero constituye un título singular de los derechos de Aragón en el comercio y vida jurídica común de las naciones cultas y prósperas en la Edad Media, que nos hace ver, en sus declaraciones básicas, el perfecto acuerdo de las dos partes contratantes y la solemnidad de sus obligaciones recíprocas y juramentos mutuos, y, en sus cláusulas o articulado, no ya sólo la confirmación de una buena y tradicional amistad existente entre los dos Soberanos, sino también las seguridades y garantías personales, privilegios y ventajas comerciales que se conceden a los respectivos súbditos, solución de litigios y reclamaciones pendientes y, unilateralmente, a favor del Reino de Aragón, el trato de nación más favorecida, aparte de las prerrogativas de autonomía jurisdiccional, derechos especiales, exenciones e inmunidades que colocan a los Cónsules de Aragón y a sus connacionales en situación singularmente beneficiosa dentro de los extensos dominios del Sultán Mameluco.

Tratándose de un solo pacto internacional y de su conciso análisis, nos parece fuera de lugar hacer aquí un estudio especial sobre las relaciones políticas, jurídicas y comerciales en-

tre aragoneses y egipcios en la Edad Media, y más concretamente, sobre la política económica desarrollada en el Oriente musulmán por los Reyes de Aragón, aunque con intervalos, debidos a las temporales prohibiciones de los Papas. Sin embargo, hemos de aludir, por lo menos, al Soberano cristiano firmante del convenio, cuyo reinado puede considerarse como época fecunda y gloriosa en la historia diplomática de los pueblos cristianos con los islámicos del Mediterráneo. Escritores autorizados, nacionales y extranjeros, nos dicen que durante él las comunicaciones marítimas y el intercambio de productos entre el puerto de Barcelona y los del Sultán Mameluco habilitados para el comercio extranjero, eran directos y muy frecuentes e intensos. Ya en fecha anterior a la de este documento, es sabido que ambos reinos concertaron alianzas políticas y tratados comerciales, así como también que en los siglos XIII y XIV (de gran prosperidad para Egipto, en cuya dependencia política estaba Siria) Barcelona llegó a ser una de las más importantes plazas comerciales de Occidente por su tráfico con el Oriente musulmán. En esos siglos, otros tratados y concesiones de los Sultanes, a favor de los mercaderes súbditos del Rey de Aragón, fueron firmados o expedidos. Entre ellos, en el siglo XIII (año 1267) es de señalar que Jaime I envió sus Embajadores a Alejandría para negociar, con el Sultán Mameluco Barsbāy, la instalación de sus Cónsules y el arrendamiento de alhóndigas para sus mercaderes. El desarrollo de la prosperidad comercial entraba en las miras políticas de los Reyes de Aragón, y muy especialmente de Jaime I, Pedro III, Alfonso III y Alfonso V, que favorecieron por ello las relaciones y el tráfico con los pueblos de Oriente. El puerto de Barcelona, gran importador y bien abastecido de productos de Oriente, proveía, no sólo a las necesidades del reino de Aragón, sino también hasta las de los territorios y países vecinos. Barcelona, como las ciudades italianas Venecia, Génova, su rival, y Pisa, y las francesas Marsella, Narbona y Montpellier, tradicionalmente sostenían un activo comercio con el Oriente musulmán, y llegaron a ser, poco después de la caída, en 1291, del último baluarte cristiano en Palestina, San Juan de Acre, las plazas comerciales más importantes y conocidas en Oriente.

En la colección de *Antiguos tratados de paces y alianzas entre algunos reyes de Aragón y diferentes príncipes infieles de Asia y Africa en los siglos XIII hasta el XV* (Madrid, 1786), publicada por Capmany, consta que este mismo Sultán de Egipto, Al-Mālik al-Āšraf Barsbāy, en carta que dirigió al Magistrado municipal de Barcelona en 1436, le confirma su amistad y los privilegios comerciales que por anteriores tratados disfrutaban en sus dominios los súbditos de los Reyes de Aragón. Huelga decir que entre dichos pactos se hallaría comprendida la confirmación o renovación de este documento, concertado seis años antes.

II — TEXTO ÁRABE

بسم الله الرحمن الرحيم

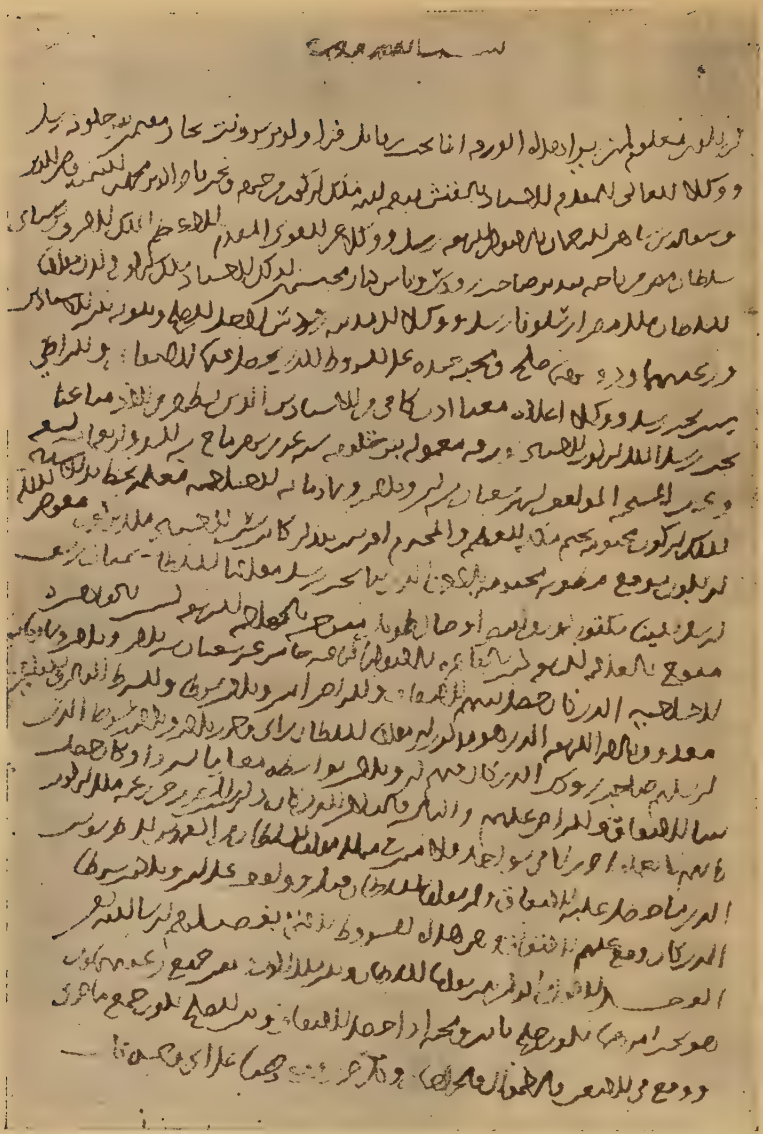
ان يكون معلوما لمن يرى هذه الورقة ان نحن رفايل فرا ولويز سرونت تجار مقمين ببرجلونة رسل ووكلاء العالى المقدم الاسياد الفنش بنعمة الله ملك اركون من جهة ونحن ناصر الدين محمد بن الميمون نصر الدين وسيف الدين شاهر الترجمان بالابواب الشريفة رسل ووكلاء نصر الملوك المقدم الاعظم الملك الاشرف برسباى سلطان مصر من ناحية ?قرلوز صاحب رودس وناشر . . . . . ان كلا الاسياد ملك اركون واول مولانا السلطان ملك مصر ارسلونا رسل ووكلاء الى مدينة رودس لاجل الصلح والود بين الاسيادين ورغبتهما ورومهما صلح ومحبة جيدة على الشروط التى يحصل عليها الاتفاق والتراضى بين نحن رسل ووكلاء اعلاه معنا اذن كاف من الاسيادين الذى يستظهر من كلاهما عنا نحن رسل الملك اركون الاسياد بورقة معمولة ببرجلونة ستة عشر من شهر مايو سنة الف واربعماية وتسعة وعشرين المسيحية الموافق لشهر شعبان سنة اثنين وثلاثين وثمانماية الاسلامية معلمة بخط يد الاسياد الملك اركون مختومة بختم ملكه العظيم والمحترم أمر بسبب ذلك ان كاتب سر الاسياد ملك اركون مفوض الملك ان يكون يدفعه مسطورة مختومة بالاذن الذى لنا نحن رسل مولانا السلطان بمثال رسم ارسل الينا مكتوبا بورق ابيض اوصال طويلة متوجه بالعلامة الشريفة كتب بالقاهرة بالابواب الشريفة خامس عشر شعبان سنة ثلاثة

وثلاثون وثمان مايه الاسلامية الذى كان حصل بينهم الاتفاق والتراضى اثنين وثلاثين شرطا والشرط الثالث والثلاثين معدوم بالامر الشريف الذى هو مذكور ان مولانا السلطان راى وحرر ثلاثة وثلاثين شرطا الذى ارسلهم صاحب رودس الذى كان منهم اثنين وثلاثين بواسطته جعل ما بشروا وكان حصل بينهما الاتفاق والتراضى عليهم والثالث والثلاثين الذى كان ذكر بسبب الضرر ضر رعية ملك اركون بانهم لا يعملوا ضرر لا فى سواحل ولا مين فى مملكة مولانا السلطان من العميدين الى طرسوس الذى ما حصل عليه الاتفاق وان مولانا السلطان قبل ووافق على اثنين وثلاثين شرطا الذين وقعى عليهم الاتفاق وهى هذه الشروط التى نفصلهم ان شاء الله امين

الفصل الاول .·. ما تذاكر بين مولانا السلطان وبين ملك اركون وبين جميعى رعيتهما ومن هو تحت امرهما يكون صلحى ثابت ومحبة اذا حصل الاتفاق وبسبب الصلحى يكون جميعى ما جرى ووقعى فى الانفس والاموال والمخاصمات وبكل ضرر وقعى وصدر على اى قصد كان فى الايام الماضية تذكر بين الفصول الاتى ذكرها وبعد الصلحى يكون كل من المدعين بدين مخلصين والماضى ما يعرف الا ان ظهر بورقته بيد المدعين امن او التزام على احد فى الزمان الماضى ويظهر ذلك بخطاط او بخط يد المديونين فبسبب ذلك يكون للذى يحاضر الحق ان يطالب بحقه من الحجاج الذين عليهم الحق ولا يطالب غيرهم

الفصل الثانى .·. ان جميعى رعية ملك اركون يكونوا امنين مطمئنين ويمكنوا من العبور والاقامة على حسب اختيارهم بجميعى مواليهم ومتاجرهم وبضائعهم واموالهم فى جميعى مملكة مولانا السلطان ويكونوا مساويين لدى الشريعة ويمكنوا من البيعى والشراء حسب اختيارهم ورضاهم فى جميعى المتاجر والبضائعى الذين يباعى ويشرى من اى صنف كان ويمكنوا من شرى المون وجميعى ما يحتاجوا اليهم لذاتهم ويمكنوا من حمل الماء ومن العبور والخروج بانفسهم واموالهم وبضائعهم بعد وزن الموجب السلطانى على العادة مخلصين طيبين الخواطر والمثل يفعل برعية مولانا السلطان فى مملكة ملك اركون

الفصل الثالث .·. اذا حصل بسبب من الاسباب على شىء من مراكب رعية ملك اركون من البؤس او جور عدوا على اى وجه كان ووصلوا الى ميناء من



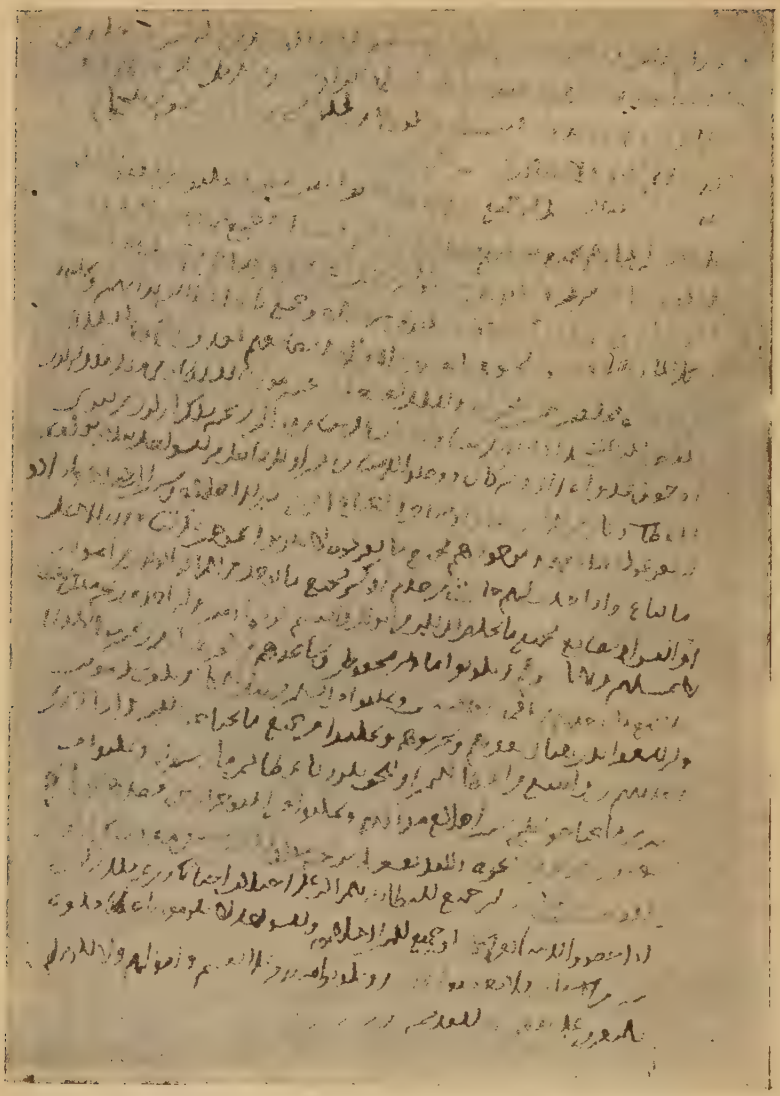
Folio 1 r°

المئة او الى ساحل من السواحل ببلاد مولانا السلطان وكان فى المراكب بضاعة او متاجر واحتاج المركب المذكور الى اصلاح وبسبب الاصلاح ارادوا ان يفرغوا بضائعهم وموجودهم فجميع ما يفرغون لا يلزموا بموجب على شيء من ذلك الا على ما يباع واذا حدث لهم حادث من صدم او كسر فجميع ما يوجد فى المراكب المذكورة من اموال او انفس او بضائع فجميع ما يخلص الى البر من اموال والنسيج يكونوا امنين وان احد من رعية مولانا السلطان لا يمسكهم ولا يأسرهم ويكونوا ما ذكر محفوظين ويساعدهم من يكون هناك من رعية مولانا السلطان على جميع ما يوجد لهم من الاموال والنفيس ويمكنوا من التساكن فى ذلك المكان ويكونوا مأمونين وان الغفر الذى هناك يعونهم ويحرسهم ويمكنوا من جميع ما يحتاجوا اليه واذا اشترى احد منهم شياء وامتنع من اعطاء الثمن او الحق يلزم باعطاء ثمن ما اشتراه ويمكنوا من شرى ما يحتاجوا اليه بسبب اصلاح مراكبهم ويمكنوا من التوجه الى الجهة قصدهم بجميع ما معهم بعد وزن موجب ما باعوه والمثل يفعل برعية مولانا السلطان فى مملكة ملك اركون

الفصل الرابع ∴ ان جميع النظارين للمراكب على اختلاف اجناسها من رعية ملك اركون اذا حضروا الى ميناء ثغر الاسكندري او جميع المئة الاسلامية والسواحل لا يلزموا باعطاء ولو شيا بسبب من الاسباب ولا يغصبوا على ذلك ويكونوا متصرفين على انفسهم واموالهم ولا يلزموهم بالتفرق على العوائد القديمة

الفصل الخامس ∴ ان النظارين والتجار فى جميع مراكب رعية ملك اركون اذا حضروا الى ميناء ثغر الاسكندري والى جميع المئة بالسواحل من بلاد مولانا السلطان لا يلزموا بتفريغ بضاعة ولا متجر الا الذين يختارون التجار لتفريغه ولا يلزموا الا بموجب ما فرغون وباعون وان جميع ما يفرغون يلزموا بموجب وان ارادوا شيا من البضاعة يمكنوا من ذلك بعد وزن الموجب ولا يلزموا بشيء زائد غير ذلك

الفصل السادس ∴ اذا حضر احد من النظارين او التجار من رعية ملك اركون الى ميناء ثغر الاسكندري وسائر المئة من بلاد مولانا السلطان قبل تحدثهم فى بضائعهم ومتاجرهم وبعد تحدثهم انه لا يلزموا شيئا من



Folio 1 v°

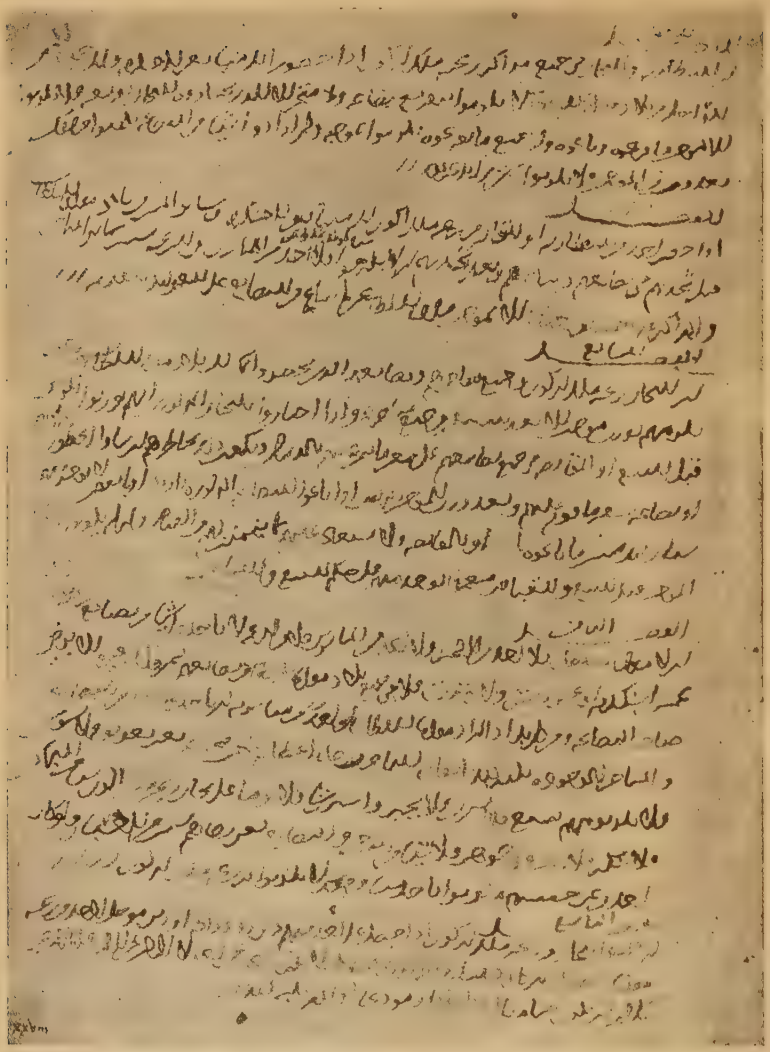
الموجب السلطانى ولا احد من المباشرين والرعية بسبب ساير المتاجر والمراكب على اختلاف اجناسها الا بموجب مولانا السلطان غير ما يباع من البضائع على العوايد القديمة

الفصل السابع .·. ان التجار رعية ملك اركون وجميع متاجرهم وبضائعهم الذين يحضروا بها الى بلاد مولانا السلطان لا احد يلزمهم بوزن موجب الا بعد البيع من جميع متاجرهم واذا اختاروا التجار المذكورون انهم يوزنوا الموجب قبل البيع او المصالحة فى جميع بضائعهم على سعر ما ثمن عليهم بالديوان فيكون ذلك بخاطرهم ان شاءوا اعطوا دراهم او بضاعة بسعر ما قوم عليهم وبعد وزن الموجب المذكور اذا باعوا البضاعة المذكورة لا زائدا ولا نقصا لا يوجب عليهم شيء زائد بثمن ما باعوه او بالمصالحة ولا سيجرى عليهم لا . . . . . لهم من القياض وان لم يكونوا اعطوا الموجب قبل البيع والقياض سيعمل العمل عليهم على حكم البيع والقياض

الفصل الثامن .·. ان لا مولانا السلطان ولا احد من الامراء ولا احد من المباشرين ولا من الرعية لا يأخذوا شيئا من بضاعة رعية ملك اركون ببحر الاسكندري او عشر دمشق ولا ببيروت ولا فى جميع بلاد مولانا السلطان من بضائعهم بثمن ولا بغيره الا برضى صاحب البضاعة ومن كل بد اذا اراد مولانا السلطان او احد من مباشريه ان ياخذوا شيئا من البضائع والمتاجر الموجودة يكون ذلك باتفاق التاجر ورضاه اعطاء له الثمن مخلص بغير تعويق ولا تسويف ولا يلزمونهم ببيع ولا بشرى ولا يجبروا بشرى شيء ولا بوفاء على تجار رعية ملك اركون شيئا من البهار ولا سكة ولا زاد ولا جوهر ولا شيء من المتاجر والبضائع بغير رضاهم بسبب من الاسباب ولو كان احد من غير جنسهم يلزموا بشيء اجناس من جنوسه لا يلزموا رعية ملك اركون بذلك

الفصل التاسع .·. ان جميع التجار من رعية ملك اركون اذا حصل على احد منهم دين او وداعة او دين موجل لاحد من رعية مولانا السلطان ان كان ذهبا او فضة او اى صنف كان لا يلزم احد عن احد لا الاخر عن الاخر ولا الرعية الا الذى يكون ضامنا او كافلا او مودعا او لزم عليه الدين

الفصل العاشر .·. ان احد من رعية ملك اركون او احد من بقية جنوس طوائف الافرنج اذا عمر شياء من المراكب على اختلاف اجناسها فى سائر مملكة

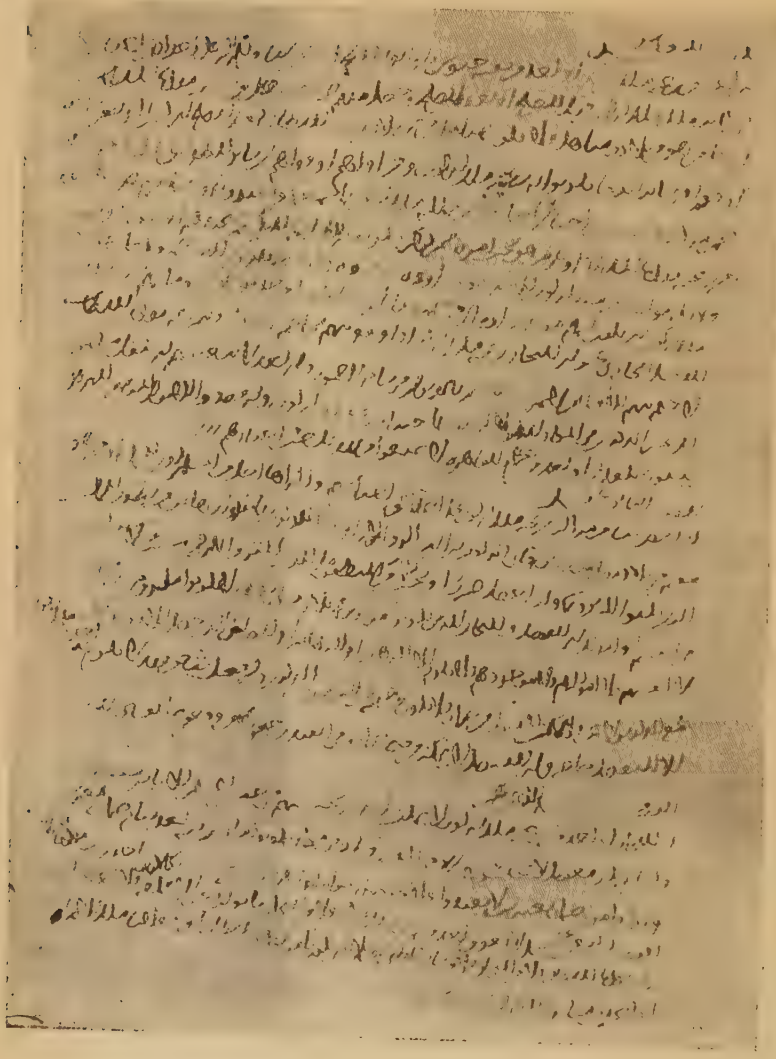


Folio 2 r°

ملك اركون قبل الصلح او بعد الصلح وحصل منهم ضرر على احد من رعية مولانا السلطان او على من هو فى بلاده متأهل ولا يكون متأهل فى غير بلاد مولانا السلطان بعد الصلح كان كبيرا او صغيرا او عيبا اوقعوا فى سائر الدنيا يلزموا به رعية ملك اركون ومن اواهم او قواهم من سائر الطوائف وان وقع ان احدا عمر مراكب على اختلاف اجناسها خارجا عن مملكة ملك اركون باجمعها واعتدوا او حصل منهم ضرر على احد نفر من رعية مولانا السلطان او على من هو تحت امره ممن ذكر يلزمونه الطائفة التى عمر عندهم او أووهم او قووهم ولا يلزموا به رعية ملك اركون الا ان يكونوا أووه او قووه واذا ظهر المذكورون الذين عمروا خارجا عن مملكة ملك اركون ان يكون لهم موجود او مال فى جميع مملكة ملك اركون يوخذ موجودهم ومالهم بسبب ذلك

الفصل الحادى عشر ∴ ان التجار رعية ملك اركون اذا وقع بينهم مخاصمة او محاكمة وبين رعية مولانا السلطان لا يحكم بينهم الا ملك من الامراء او الناظر بالديوان فى سائر الامور وان احدا لا يتعصبهم ان تعمل محاكمتهم للرعية المذكورين فى المكان المذكور الا ان يكون باختيار رعية ملك اركون وان قصدوا الابواب الشريفة لتبرهن بتلويح العدل او احد من حكام القاهرة لا يمنعوا من ذلك على حسب اختيارهم

الفصل الثانى عشر ∴ اذا حضر شىء من مراكب رعية ملك اركون على اختلاف اجناسها و اكتراها احد من المسلمين او من الركاب ممن هو مقيم فى بلاد مولانا السلطان فان المذكورين الذين اكتروا المركب او المراكب المذكورين يأخذوا رهائن من نظر المركب الذين يكفوا الموسوق به واذا حصل ضرر او نحب او غدر من الناظر على الذين اكتروا المركب بسبب من الاسباب فى انفسهم او اموالهم ان القنصل والتجار الذين يكونوا موجودين فى بلاد مولانا السلطان لا يكونوا ملزومين بشىء من ذلك لا انفسهم ولا اموالهم ولا موجودهم فلا يلزم الا الرهينة او الرهائن او الضامن الذى حصل الاتفاق عليه معهم المذكورين لا غير ولا يمكن القنصل من ضمان ولا يكون رهينة غير الناظر المذكور وان فعل شىء من ذلك لا يلزم به احد من رعية ملك اركون الا المتحصل حاضر وان القنصل لا يمكن من فسخ ضمان فى الفندق خوفا من وقوع للغير



Folio 2 v°

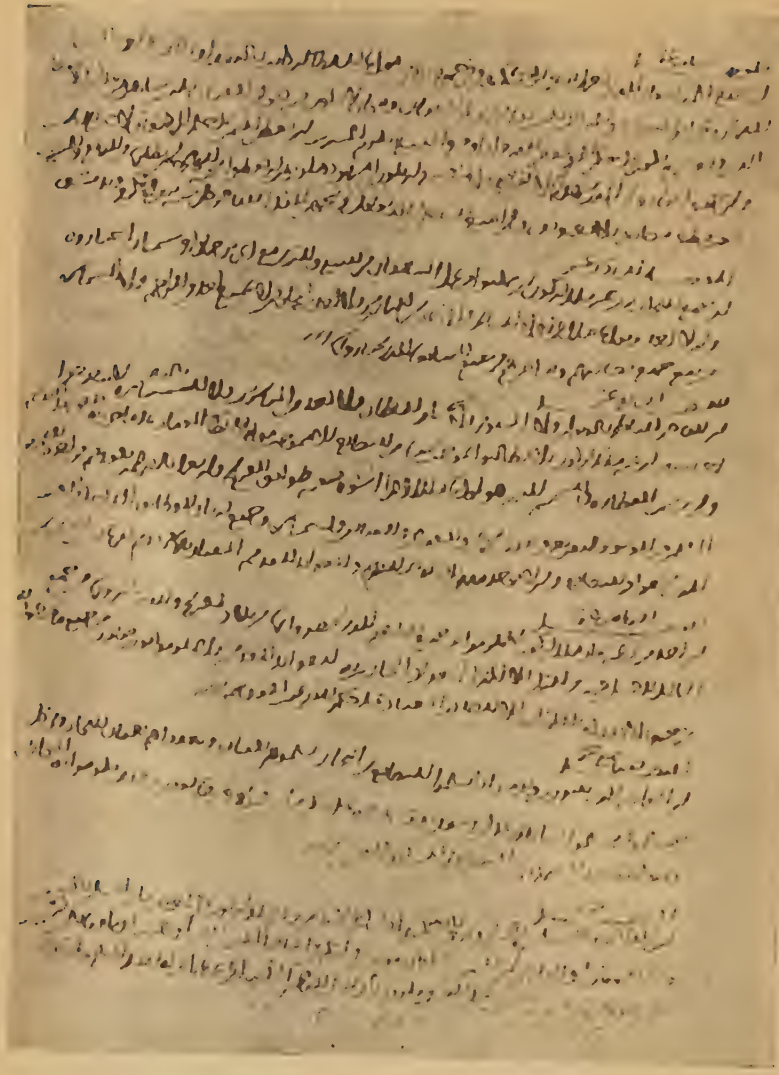
الفصل الثالث عشر .·. ان التجار او احد من رعية ملك اركون لا يمكن احد ان يحبسهم فى حبس المسلمين الا بامر معطى به واذا لم يكن معطى لا يحبسونهم الا فى الفندق او فى مكان يكونوا ماويين فيه بعد قيام ضمان معتبرين واذا قاموا ضمان معتبرين لا يقيدوا ولا يحددوا ويعملوهم بالرفق

الفصل الرابع عشر .·. لا يعوق لاحد من رعية ملك اركون ولا من التجار ما يركب بثغر الاسكندري من الذهب لاحد من رعية مولانا السلطان ولا من التجار ولا من سائر الطوائف الا ان يكون بامر مولانا السلطان او مولانا ملك الامراء او احد من مباشرين الديوان

الفصل الخامس عشر .·. ان جميع المبايعات الذين تعمل بثغر الاسكندري وفى جميع بلاد مولانا السلطان ان كانت بالنقد او بالقياض او بالبينة من البهار ومن سائر البضائع والمتاجر يكون ذلك فى ديوان القبان ومكان لا يكون فيه ديوان القبان يكون شاهدين عدلين والاشهاد الذى وقع منهم يكون على حكم الموافقة بينهم واذا وقع المبيع يلزم المشترى ان يعطى الثمن على حكم الاتفاق لا غير ذلك وان جميع المبايعات الذين تشهد بها لا تفسخ ولا تغير وان يكون الشهود ملزومين ان يعطوا نسخة الشهادة لمن يطلبها من البائع والمشترى بغير قطع بضائع ولا تعويق وان امتنع الشاهد من ذلك يدلل ويجهر النداء كذلك فى كل شيء بثغر الاسكندري وبدمشق

الفصل السادس عشر .·. ان جميع التجار من رعية ملك اركون ان يمكنوا من عمل المبايعات فى البيع والشرى مع اى ترجمان او سمسار اختاروا وان لا احد من مولانا ملك الامراء ولا الناظر ولا احد من المباشرين ولا احد من المتصرفين لا يمنع احد من التراجم ولا السماسر من بيع جميع بضائعهم ومتاجرهم فى جميع الفنادق الذين يختارونها

الفصل السابع عشر .·. ان الناظر بالديوان ولا المستوفى ولا عشار السلطان ولا احد من المباشرين ولا السماسرة بالثغر لا يتعرضوا احد منهم لرعية ملك اركون ولا يطالبوا بموجب شيء من البضائع الا بموجب مولانا السلطان المعتاد على ما صدر به بالعوائد القديمة وان رسم العطارة والسمسم الذى هو لمولانا ملك الامراء أسوة ببقية طوائف الافرنج وان يعمل الضرائب القديمة فى اجرة البحرية المسلمين فى الوسق والتفريغ وكذلك الجماليين والمراكبين والسماسرة



Folio 3 r°

وجميع ارباب الوظائف الداخل فى المعشرة الذين يسقوا من البضائع وان لا يوخذ منهم الا الموجب القديم والعوائد القديمة المعتاد بهما فى قديم الزمان

الفصل الثامن عشر .·. ان احد من رعية تجار ملك اركون لا يلزموا عن جميع بضائعهم الذين يحضروا بها من بلاد الافرنج والذين يشترون فى جميع الممالك الاسلامية من النزل الا النزل المعتاد الجارى به العوائد القديمة ولا يلزموا بوزن صادر من جميع ما يحتاجوا اليه من جميع بلاد مولانا السلطان الا الصادر المعتاد على حكم الضرائب القديمة

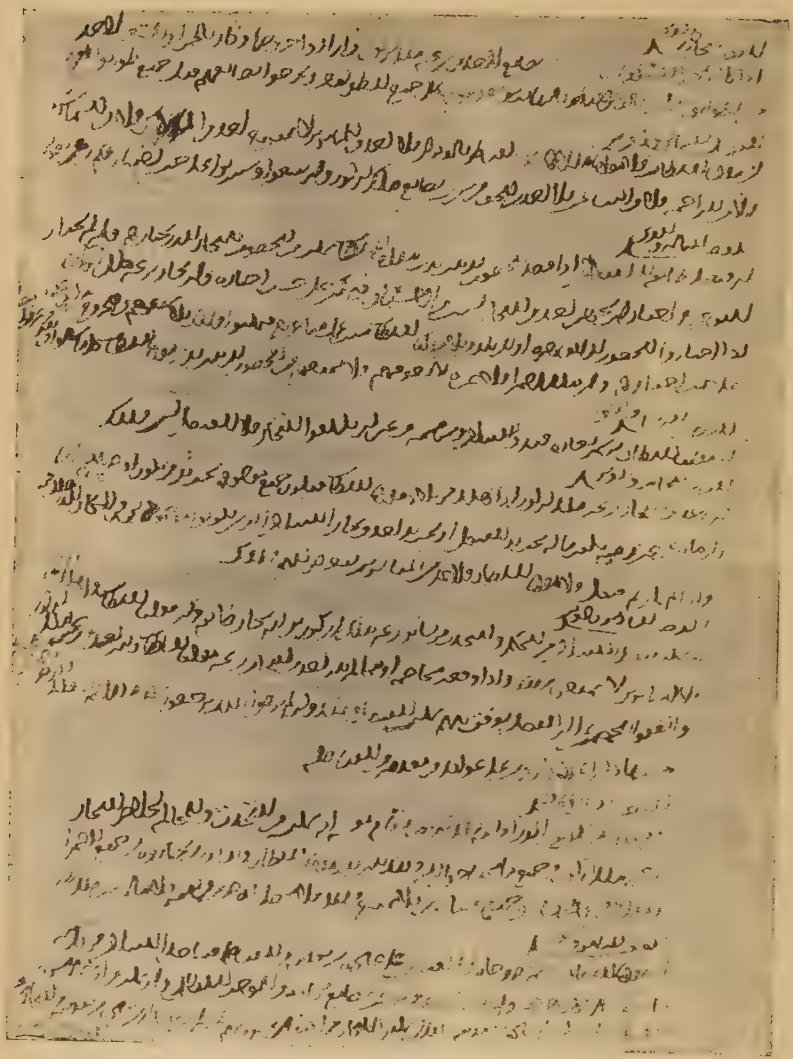
الفصل التاسع عشر .·. ان التجار الذين ببيروت وبدمشق اذا تسلموا البضائع من التجار يسلموهم للقبان وبعد دلهم القبان للتجار وفى كل يتسلموا يسلموا شاهدين عدلين ويعمل به وبشهادة على حكم ما تسلموا منهما ..... من ذلك يلزموا به التجار ويعاملوا على ما اعتادوا من البضايع فى بنادق البحر

الفصل العشرين .·. ان الدلالين والسماسرة بالشام وبثغر الاسكندري اذا باعوا لاحد من رعية ملك اركون على احد من تجار المسلمين بالبينة وذكر السمسار او الدلال ان المشترى رجل قادر مؤتمن وانكسر التاجر المسلم من المال او هرب او سلوف بالثمن نية فيكون الدلال او السمسار الذى عمل البيع ملزوم بأن يوفى للتاجر الكتيلان عدة ما يجب له من ذلك المسلم وكان التزم عليه

الفصل الحادى و العشرين .·. اذا كان بثغر الاسكندري او بعشر دمشق بضائع لاحد من رعية ملك اركون وارادوا خروجها وكان بالبحر او بالثغر لاحد من الطوائف بضاعة فالناظر بالديوان والمباشرين يقدمهم على جميع الطوائف و يخرجوا بضائعهم قبل جميع طوائف الافرنج

الفصل الثانى والعشرين .·. ان مولانا السلطان ولا مولانا ملك الامراء ولا الناظر بالديوان ولا احد من المباشرين لا يمتنع احد من الدلالين ولا من السماسرة ولا من التراجم ولا من المراكبين ولا احد من الحق فى شرى بضائع مملكة اركون وان يبيعوا ويشتروا على حسب اختيارهم من غير تعويق

الفصل الثالث والعشرين .·. ان قنصل طائفة الكتيلان اذا قصد الحضور الى بين يدى مولانا السلطان يمكن من الحضور بالتجار الذين يختارهم وان لم



Folio 3 v°

يختار [1] التوجه واختار ان يجهز احد من التجار بسبب من الاسباب فيمكن على حسب اختياره وان تجار رعية ملك اركون اذا اختاروا الحضور الى القاهرة او الى بلد من بلاد مولانا السلطان بسبب عمل متاجرهم فيمكنوا من ذلك ولا يمنعوهم من الخروج ببضائعهم برا او فى البحر على حسب اختيارهم وان ملك الامراء ولا غيره لا يعوقهم ولا يمنعوهم من الحضور الى بين يدى مولانا السلطان وان يسعوا فى هذا من غير تراخ

الفصل الرابع والعشرين .·. ان مولانا السلطان يرسم بعمارة فندق للكتيلان وببنائه من غير ان يكلفوا التجار ولا القنصل بشىء من ذلك

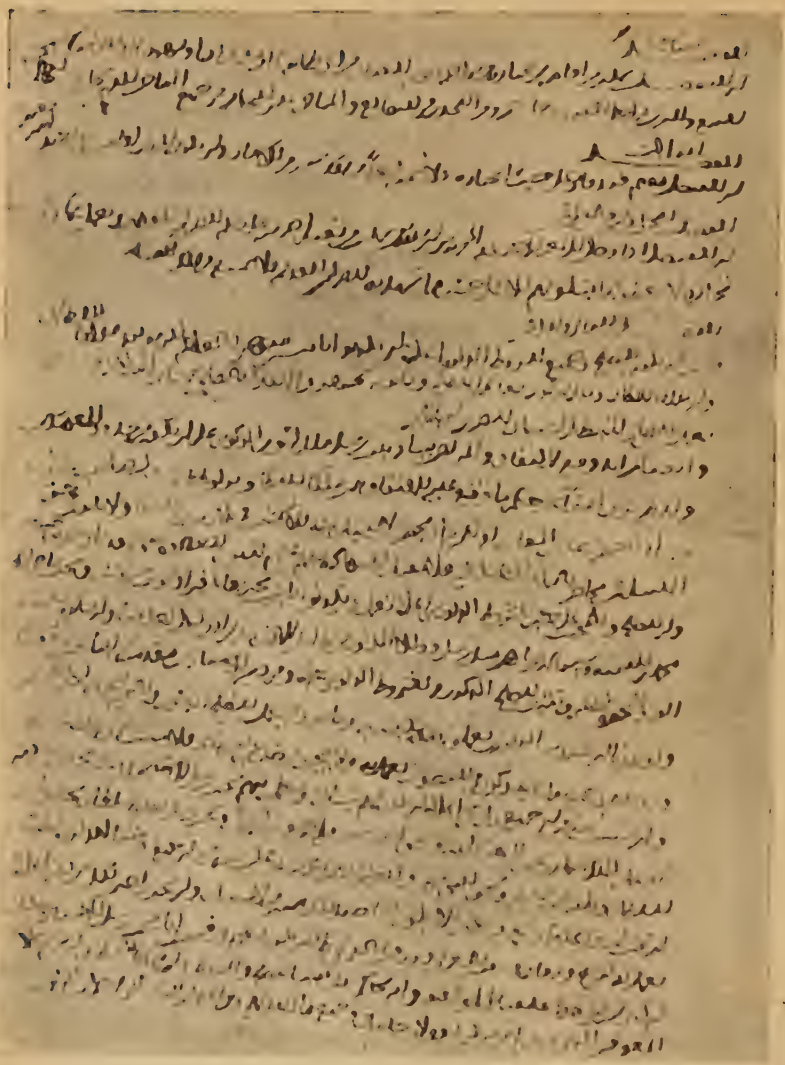
الفصل الخامس والعشرين .·. ان احد من التجار رعية ملك اركون اذا هلك فى بلاد مولانا السلطان فيكون جميع موجوده تحت يد من يكون اوصى اليه ذلك وان مات من غير وصية يكون ماله تحت يد القنصل او تحت يد احد من تجار الكتيلان الذين يكونوا موجودين فى المكان الذى هلك فيه واذا لم يكون ثم قنصل ولا مولانا السلطان فلاحد من المباشرين الوصية اليهم فى ذلك

الفصل السادس والعشرين .·. ان يمكن قنصل الكتيلان من الحكم والتحذير فى سائر رعية ملك اركون فى امر تجار طايفته وان مولانا السلطان ولا ملك الامراء ولا المباشرين لا يمنعون من ذلك واذا وقعت مخاصمة او محاكمة بين احد من التجار رعية مولانا السلطان وبين احد من رعية ملك اركون واتفقوا الخصمين على ان الفصل يوقف بينهم يمكن القنصل من ذلك وان لم يرضوا بذلك يرجعوا الى ملك الامراء او الى الناظر بالديوان الشريفة حسبما ذكر اعلاه وان يجرى على عوائد من تقدم من القناصل

الفصل السابع والعشرين .·. ان القنصل المذكور الذى اقامه ملك اركون مقام نفسه انه يمكن من التحدث والمحاكمة لخلاصة التجار رعية ملك اركون فى جميع ما يحتاجوا اليه وذلك بين يدى مولانا السلطان وبين يدى من يختارون من جميع الامراء وملك الامراء او القضاة وجميع المباشرين ولا يمنع من ذلك ولا يحصل له ضرر فى نفسه ولا شيئا بسبب ذلك

الفصل الثامن والعشرين .·. ان مولانا السلطان رسم بتصرف جامكية

[1] Por يختر.



Folio 4 r°

للقنصل على غيره من مقدميه من القناصل قناصل الكتيلان فى كل شىء من الرسمال ذهب طيب وان يصرف له ذلك من موجب بضائع تجار ومن الموجب السلطانى وان يمكن من ادخال مشروب الفضلة فى كل شىء على خيار غيره من مقدميه وكذلك يمكنوا التجار فى ادخال مشروبهم فى كل شىء على خيار من غيره من مقدميه من التجار من غير العشر ولا فرضة عليهما

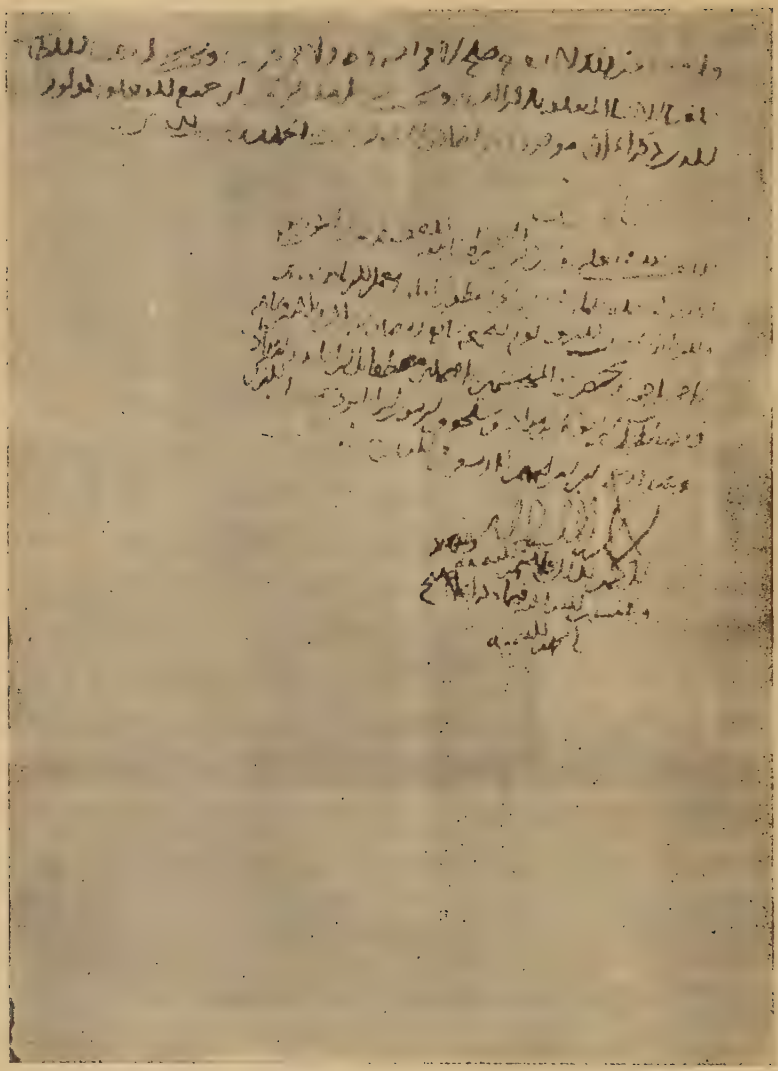
الفصل التاسع والعشرين .·. ان القنصل يمكن من اقامة من يختاره من تراجم ديوان القبان من اى طائفة كانت مسلما كان او يهوديا او نصرانيا بسبب البيع والشرى داخل الفندق وخارجه ومن التحدث فى البضائع والمتاجر بين التجار فى جميع المتاجر الذين يختارونها التجار للبيع

الفصل الثلاثين .·. ان القنصل يقيم فندقا فى محل حسب اختاره ولا يمنعه احد من ذلك بسبب من الاسباب وان يكون الذى اقامه رجل جيد امين معتبر

الفصل الحادى والثلاثين .·. ان القنصل اذا وصل الى ثغر الاسكندري المحروس ..... يمكن من تقبل ضريبة على حكم الضرائب القديمة ويعمل بها وان تجارة لا يعطوا ما يسألونهم الا على حسب ما تشهر به الضرائب القديمة ولا يمنعه من ذلك الاعطاء

الفصل الثانى والثلاثين .·. بسبب ان يكون الصلح وجميع الشروط المذكورين اعلاه ان يكونوا ثابتين سيوجب *(sic)* بالعلامة الشريفة بيد مولانا السلطان وان مولانا السلطان وملك اركون بعد عمل الصلح والود يجهروا النداء بالصلح فى سائر البلاد والثغور بعمل الصلح لتبطل اسباب الضرر ان شاء الله امين

وانجازا ما وقع الاتفاق والتراضى بيننا وبين رسل ملك اركون المذكورين على ان يكون من حدود العميدين والى طرسوس امرنا على حكم ما وقع عليه الاتفاق بين مولانا السلطان وقرلو خان (?) رسول صاحب رودس وانه اذا احضر احد من البحارية او الركاب محضر لا يقبل منه ولا يتمشى فى بلاد مولانا السلطان ولا يكون فى حق الكتيلان يحاضر بالمحكمة الاسلامية فلا تقبل الشهادة منهم عليهم لثبوت العلاقة بينهم قادما وحادث وان الصلح والمحبة على حسب الشروط المذكورين اعلاه تعمل ويكونوا ما بيننا نحن رفايل



Folio 4 v°

فرا ولويز سزونت ونحن ناصر الدين محمد بن الميمون وسيف الدين شاهر مثل رسل ووكلاء المذكورين بظاهر الاذن الذى اذن لكل احد منا وارسله الينا الورقة المحضرة نشكر ونثبت الصلح المذكور والشروط المذكورين اعلاه وفى ذمة الاسيادين مقدمين اننا نحن اتفقنا واوعونا ان المقدمين المذكورين يعملوا به ويثبتوه ويامروا بعمل الصلح المذكور و المحبة الجيدة لكل الرعية ودونهم وجميعى ما هو مذكور فى الفصول يعمل به ولا يجوز ضد شىء من ذلك ولا سبب ولا قضية وان بسبب ذلك ان جميعى ما ذكر اعلاه ان يكون لهم ثبات ونعمل بهم نحن رسل الاسياد ملك اركون نحلف على ذمة الاسياد الملك المذكور بحق الهة اللة وبحق القدسين والاربعى اناجيل ونحن رسل مولانا السلطان نحلف بذمة السلطان وباللة الحق العظيم وبحق النبى محمد والقران الذى انزله اللة على نبيه محمد ان جميعى الاشياء المذكورة اعلاه ان نتمشوا عليها ونكمل ونعمل ولا يكون شيًا ضد ذلك بسبب من الاسباب وان نحن راضين بكل شىء ذكر اعلاه يعمل به اربعى ورقات ورقتين بالعربى وورقتين بالفرنجى كل اثنين يكون معهم ورقتين اما نحن رسل الاسياد ملك اركون بسبب هذا علقنا المواد وانه يحاكم ذلك بيننا الصلح والشروط وان مولانا السلطان يرسم بخلاص المسجونين الذين غرقوا من مركب نقولا جليان وجميعى ما اخذ لهم ومن التجار الذين كانوا بالمركب المذكور وان وقعى غير ذلك لا يقعى صلحى لا فى الشروط ولا فى غيرها ونحن رسل مولانا السلطان علقنا الاشياء المعلقة بالامر الشريف ونحن رسل ملك اركون ان جميعى التعليق المذكور الذى ذكر اعلاه موقوف على اطلاق المسجونين حسب ما تحمل به دون الغير

لا اللة الا اللة

اتفق ذلك فى فعله برودس بمحضر الحضرة السامية الاصفرية ..... رائس دين النصرانية عمدة الملة المسيحية امر ..... بعمل الرباط برودس والرباط بالمقدس الشريف يوم الجمعة سابعى رمضان سنة ثلاثة وثلاثين وثمانماية الاسلامية وبمحضر ..... الاصلى مصطفا بك ..... مراد خان ومصطفا بك ..... ان مراد وسلجوق ..... خان التركى وعبد الرحمن ..... فى التاريخ المذكور

لا الله الا الله

..... الملک اعلاه ..... محمد بن الميمون ..... الينا فيه فيما ذكر

اعلاه [Errata.] صحح

[Señal.] محمد بن الميمون

III — TRADUCCIÓN

En el nombre de Dios clemente y misericordioso.

Sabrá el que este documento leyere que [por una parte]:

Nosotros, Rafael Ferrer y Luis Sirvent, comerciantes domiciliados en Barcelona, Embajadores y Mandatarios del muy elevado Caudillo y Señor Alfonso, por la gracia de Dios Rey de Aragón, y [por otra parte]:

Nosotros, Nāṣir al-Dīn Muḥammad ibn al-Maymūn, Naṣr al-Dīn y Sayf al-Dīn Šāhir, trujamán de la corte augusta, Embajadores y Mandatarios del vencedor de Reyes, el Caudillo, el Magnífico al-Mālik al-ᶜAšraf Barsbāy [1], Sultán de Egipto (que, además, interviene) de parte de ¿Qarlū?, señor de Rodas (?) [2].

Ambos Príncipes, el señor Rey de Aragón y nuestro señor el Sultán Rey de Egipto, en su deseo de procurar la paz y la amistad entre los dos Soberanos, nos han enviado como Embajadores y Mandatarios suyos a la ciudad de Rodas, a fin de concertar un Tratado de paz y de buena amistad, con arreglo a las cláusulas que convengamos y acordemos nosotros, sus Embajadores. A dicho efecto, ambos Soberanos nos han otorgado poderes suficientes, que por lo que a nosotros los Embajadores del señor Rey de Aragón respecta, constan en documento expedido en Barcelona, con fecha dieciséis del mes de mayo del año mil cua-

[1] Al-Mālik al-Ašraf Barsbāy reinó desde junio de 1422 hasta su muerte en 1° de junio de 1438.

[2] *Rodas.* — Aun cuando del texto de este Tratado parece desprenderse dominio de Egipto sobre la isla de Rodas, es sabido que por aquella época y hasta 1522, en que fué conquistada por los turcos, pertenecía a los Caballeros de San Juan de Jerusalén, y que las dos expediciones guerreras enviadas para apoderarse de ella por los Mamelucos, en 1440 y 1444, fracasaron.

trocientos veintinueve de J. C., correspondiente al [once del] mes de *ša*ᶜ*bān* del año ochocientos treinta y dos de la era islámica, firmado de puño y letra del señor Rey de Aragón y revestido del sello augusto de su reino poderoso y respetado. Con dicho motivo, ha ordenado el señor Rey de Aragón a su Secretario en funciones de Apoderado del Rey, que extienda un documento sellado, donde consten los poderes que nos han sido otorgados a nosotros, los Embajadores del Sultán [de Egipto], nuestro señor. Son copia del Decreto que nos fué remitido, que está escrito en papel blanco, de amplios renglones y expedido con la ᶜ*alāma* [1] excelsa del Soberano de El Cairo, en la corte augusta, y se hallan fechados en quince de *ša*ᶜ*bān* del año ochocientos treinta y tres de la era islámica.

Los artículos convenidos y acordados son treinta y dos, habiendo sido anulado, de orden soberana, el trigésimotercero. Queda entendido que el Sultán nuestro señor vió y examinó detenidamente los treinta y tres artículos transmitidos por el señor de Rodas (?); de ellos, y en virtud de haber quedado eliminado el que ha sido suprimido, restan treinta y dos, que son los pactados y convenidos. El mencionado artículo trigésimotercero, referente a los daños originados por súbditos del Rey de Aragón, en el que se decía que éstos no causarían daños ni en las costas ni en los puertos del Sultán nuestro señor desde al-ᶜAmīdayn [2] hasta Tarso [3], no ha sido convenido ni, por tanto, incluído en el texto del Tratado.

[1] Signatura o firma del Sultán.

[2] *Al-ᶜAmīdayn*. — Punto menos que imposible la lectura de algunas palabras de este Tratado, parece, sin embargo, que ésta, que con grafía no exactamente igual figura en su preámbulo y en el epílogo, corresponde por el contexto al nombre del lugar de dicha denominación y que con otros, también de la misma clase, colocan en la linde de la frontera oeste de Egipto, al describir los límites de este país, al-Qalqāšandī en su obra *Subḥ al-aᶜšà*, tomo III, p. 315 y M. Paul Ravaisse, en su edición del *Kitāb Zubdat kašf al-mamālik*, de al-Ẓāhirī (París, 1864), p. 25.

[3] *Tarso*. — En el *Précis de l'Histoire d'Égypte*, escrito por varios historiadores y arqueólogos y publicado en 1932 por el Instituto Francés de Arqueología Oriental, se dice (tomo II, p. 156) que «las fronteras de Egipto fueron llevadas a Tarso, en el Asia Menor, frente al imperio Bizantino».

Las fronteras de Egipto en los tiempos de los Mamelucos eran: al O. el desierto

A tenor de lo expuesto, el Sultán nuestro señor ha dado su aprobación y prestado su conformidad a los dichos treinta y dos artículos, que son los convenidos y pactados, los cuales detallaremos a continuación, con el favor de Dios. Amén.

Artículo 1º Queda convenido que habrá paz permanente y amistad entre nuestro señor el Sultán, el Rey de Aragón, sus respectivos súbditos y todos los que se hallen bajo la jurisdicción de ambos Soberanos, tan pronto como sea efectivo el acuerdo. Consiguientemente la paz no surtirá efectos en lo que se refiere a las personas, bienes, litigios y daños de toda clase, producidos u originados por una causa cualquiera en el tiempo pasado, salvo los que se consignan en los artículos siguientes. Quedará incluído en las estipulaciones, que luego se dirán, cuanto en el tiempo pasado haya acontecido a personas o bienes, así como los litigios y todos los daños originados por cualquier causa.

Después que la paz entre en vigor, todos los acreedores por deudas serán pagados. Sin embargo, las deudas anteriores a la paz no serán reconocidas, a no constar en documento de depósito o de obligación contraída por alguien con anterioridad a aquélla, que se halle en poder del acreedor y que consista en escritura o recibo firmado por el deudor. En consecuencia, el reclamante que pretenda hacer valer sus derechos, habrá de aportar pruebas de esa clase contra el demandado y no podrá reclamar contra quien no sea deudor suyo.

Artículo 2º Los súbditos del Rey de Aragón disfrutarán de paz y tranquilidad en los dominios del Sultán nuestro señor. Podrán transitar y establecerse libremente donde les plazca, ya sea solos o con sus familiares, bienes, hacienda y mercancías, serán igualados ante la ley y bien recibidos y acogidos en todas

de Libia, hasta Barka; al S. la Nubia, hasta Masawa; al N. el Mar Mediterráneo. Las fronteras de Siria alcanzaban al Éufrates por el E. hasta Dār al-Zūr, pasando por Rakka; por el S. hasta la estepa de la Arabia; por el N. hasta Taurus. Egipto y Siria eran limítrofes del Sinaí. Los Sultanes Mamelucos ejercieron casi siempre su soberanía en los lugares Santos de la Meca y Medina. (*Encyclopedie de l'Islam*, III, 230.)

partes. Podrán dedicarse al comercio, del modo que les plazca y agrade, de toda clase de géneros y mercancías que se compren y vendan; adquirir víveres y cuanto necesiten para sus personas; transportar agua, circular por el país y salir de él, ya ellos solos, ya llevándose su hacienda y mercancías, si bien en este último caso deberán pagar a la Aduana de buen grado los derechos legales acostumbrados, previa evaluación de las mercancías.

Lo propio, en reciprocidad, se hará en el reino de Aragón con los súbditos del Sultán nuestro señor.

Artículo 3° Si arribaran a un puerto o playa en las costas del reino de nuestro señor el Sultán buques propiedad de súbditos del Rey de Aragón, que por cualquier causa hayan sido objeto de agresión o ataque, resultando con averías las mercancías que se hallen a bordo, y que sea preciso desembarcar para la reparación de aquéllas, estarán exentas del pago de toda clase de derechos, excepto las que sean vendidas, las cuales quedarán sujetas al pago de los derechos establecidos.

Del mismo modo, cuando un buque propiedad de un súbdito del Rey de Aragón, por algún accidente sufrido, tal como choque o rotura, resultare con averías, tanto las personas como las mercancías y efectos que se hallen a bordo y sean desembarcados, deberán ser respetados, sin que en modo alguno los súbditos del Sultán nuestro señor puedan apoderarse de las personas ni llevárselas cautivas, así como tampoco podrán poner mano en las mercancías, las cuales deberán respetar. Además, a los mencionados individuos se les prestará la protección necesaria, debiendo ayudarles cuantos súbditos de nuestro señor el Sultán se hallen en el lugar, y custodiar las mercancías y objetos de valor que allí tengan. Igualmente, los expresados individuos podrán residir tranquilos y seguros en esos lugares, y la guarnición o patrulla allí destacada les facilitará la ayuda, socorros y protección que necesiten. Si cualquiera de ellos comprare alguna cosa y se negare a satisfacer el precio o los derechos debidos, será obligado a pagarlos. También podrán adquirir cuanto les sea necesario para la reparación de sus naves y dirigirse adonde tengan por conveniente con cuantos efectos sean de su propiedad, pero pagando los derechos correspondientes a los artículos que vendan.

Lo propio, en reciprocidad, se hará con los súbditos del Sultán nuestro señor en el reino de Aragón.

Artículo 4° Los patrones de toda clase de buques pertenecientes a súbditos del Rey de Aragón, que con sus naves lleguen al puerto de Alejandría [1], o a otro puerto o costa del Islam, no estarán obligados en modo alguno a pagos y exacciones de ninguna clase [2]. Disfrutarán de completa libertad de acción en lo que se refiere a sus personas y haciendas, y no podrá imponérseles trato distinto del que recibían con arreglo a las antiguas costumbres.

Artículo 5° Los patrones y comerciantes que en buque propiedad de un súbdito del Rey de Aragón arribasen al puerto de Alejandría, o a otro puerto cualquiera en las costas de los dominios del Sultán nuestro señor, no estarán obligados a desembarcar más mercancías y géneros que aquellos que los comerciantes designen, y, por tanto, no podrán ser obligados a pagar más derechos que los correspondientes a los géneros desembarcados y vendidos. Pagarán lo que corresponda por las mercancías que saquen del barco; pero si desearan desembarcar sólo parte de la carga, podrán hacerlo así, abonando lo que deban y sin que pueda obligárseles a ninguna otra exacción.

[1] *Alejandría.* — Fué el gran puerto para el comercio entre Occidente y Oriente. Sus relaciones comerciales con Barcelona y la navegación con este gran puerto en aquella época, eran muy apreciadas por los Sultanes Mamelucos y sus súbditos de Egipto y Siria. Como dato curioso añadiremos que Alejandría, según historiadores árabes, tenía dos puertos, uno para las naves de los musulmanes y otro para las de los cristianos, y que la estructura o urbanismo de la ciudad semejábase a un tablero de ajedrez. Otro dato curioso es que, según el historiador al-Maqrīzī, la colonia cristiana en el siglo XIII se calculaba en unas tres mil almas.

[2] Dada la enrevesada grafía del texto árabe de este artículo, en las palabras ولو شيء, fácilmente puede leerse también la palabra قلوع (velas de buque) y, por tanto, que, con arreglo a este artículo, no podía obligarse a los patrones de buques súbditos del Rey de Aragón a entregar las de su nave, a su llegada al puerto de Alejandría, al Gobernador de la ciudad. Y cabe, sin duda, esta posible confusión, por cuanto que, según dice W. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen-Age.* Ed. française refondue..... pub. par Furcy Raynaud, Leipzig, 1923, II, 430, el Gobernador de Alejandría obligaba a todo patrón de buque cristiano recién llegado al puerto, a dejar en su poder las velas y el timón de la nave, cosas que retenía hasta que el patrón de ella y los mercaderes que venían embarcados hubiesen pagado los tributos y gabelas que les imponía.

Artículo 6º Los patrones de buques y comerciantes súbditos del Rey de Aragón que llegasen al puerto de Alejandría o a otro puerto de los dominios del Sultán nuestro señor, antes o después de haber entrado en tratos para la venta de sus géneros, no estarán obligados a pagar por las mercancías y barcos de toda clase al Sultán, a los Comisarios ni a los particulares, derechos que no sean los correspondientes al Sultán nuestro señor, y tan sólo por las mercancías vendidas, todo ello con arreglo a las costumbres que rigen desde tiempos antiguos.

Artículo 7º Nadie podrá obligar a los comerciantes súbditos del Rey de Aragón, que importen mercancías y géneros en los dominios del Sultán nuestro señor, a pagar los derechos de Aduana, sino después de efectuada la venta de todos ellos. Sin embargo, si los expresados comerciantes prefiriesen abonar los derechos antes de la venta de sus mercancías o de entrar en tratos para ello, podrá llevarse a cabo dicha operación con arreglo a la valoración fijada por la Aduana y con opción a favor del comerciante de poder pagar los derechos de Aduana en dinero metálico o en especie, conforme a la tasación que se le hubiere fijado. Si después de pagados los derechos, se hubiese vendido la misma mercancía, y no más ni menos de ella, no podrá cobrarse a los comerciantes más derechos sobre el precio de la venta o por los tratos necesarios para ésta, y no quedarán sometidos a ..... por causa del cambio. En caso de que no fueran abonados los derechos de Aduana antes de efectuarse la venta o el trueque, se procederá con arreglo a las prácticas establecidas para el caso de ser realizados una u otro.

Artículo 8º El Sultán nuestro señor, los Emires [1], autori-

[1] *Emir*. — Título de mando o jefe de diez, cincuenta, cien y hasta mil hombres entre los Mamelucos, que los Sultanes de esta dinastía en Egipto concedían con la libertad a estos esclavos suyos a quienes querían favorecer o que por su capacidad en el servicio de las armas se habían hecho acreedores a ostentarlo. Salvo raras excepciones, los mamelucos que pertenecían como esclavos al Sultán o a los Emires, recibían una educación física y muy poca cultura intelectual.

No podemos resistir la tentación de referir, siquiera sea como hecho significativo, que entre los mamelucos que eran jóvenes blancos importados y vendidos como esclavos en Egipto, no existía ningún egipcio autóctono, y siendo, por tanto,

dades y súbditos no podrán disponer de los géneros y mercancías que, perteneciendo a súbditos del Rey de Aragón, se hallaren en el puerto de Alejandría, en la tierra tributaria de Damasco [1], en Beirut [2] o en cualquier otro lugar del Sultán nuestro señor, sin previo consentimiento del dueño de la mercancía y aun cuando sea por su precio o por otro medio cualquiera. Sin embargo, si el Sultán nuestro señor o una de sus autoridades deseare hacerse con algunas de esas mercancías y géneros, deberá ser de acuerdo y con el consentimiento de su dueño y mediante el pago del precio estipulado, que se hará al contado, sin dilaciones ni demoras. Del mismo modo no podrá obligarse a los súbditos del Rey de Aragón a ejercer el comercio, ni conminarles a que compren mercancías, ni tampoco a que cumplan o satisfagan contra su voluntad compromisos y obligaciones contraídas por otros en materia de contratación de especias, monedas, provisiones, alhajas o cualquier otra clase de mercancía. Cuando alguien cuya nacionalidad sea distinta de la de aquéllos imponga alguna obligación a

todos ellos extranjeros y originarios de los países más diversos, mal podía faltar en sus filas algún español representante de ese espíritu de universalidad y de genio bélico y de aventuras de la raza hispana. Cuenta a este propósito M. Gabriel Hanotaux, en su *Histoire de la Nation Égyptienne*, p. 55, que en la expedición napoleónica a Egipto, el Barón Donon, Director general de los Museos franceses bajo el primer imperio, hizo en El Cairo el retrato de un apuesto y aguerrido mameluco de origen español.

1 *Damasco*. — Siria, que desde el punto de vista político dependía una vez más de Egipto, conservaba, sin embargo, desde el punto de vista comercial, su importancia propia. Su ciudad más industrial y comercial en todo tiempo, y sobre todo en los siglos XIV y XV, de gran prosperidad del país, es Damasco, que permanece inaccesible a los mercaderes francos hasta que el genio político y comercial de los Reyes de Aragón, extendido por todo el Oriente islámico, abre también sus puertas a sus activos y emprendedores súbditos catalanes, quienes a partir del primer tercio del siglo XIV la visitan y entran personalmente en relaciones comerciales con sus habitantes.

2 *Beirut*. — Si Damasco, como hemos dicho, es en la Edad Media la ciudad industrial y comercial más importante de Siria, su puerto principal es Beirut, que los mercaderes súbditos del Rey de Aragón, catalanes en su gran mayoría, frecuentan con sus naves y productos en el siglo XIV, como también habían sido connacionales suyos los primeros o de los primeros mercaderes cristianos que lo visitaron un siglo antes, o sea en época en que por los pueblos de Occidente se consideraba un hecho tan raro como arriesgado.

sus connaturales, no quedarán sometidos a ella los súbditos del Rey de Aragón.

Artículo 9° Los comerciantes súbditos del Rey de Aragón contra los cuales existan créditos, deudas a vencimiento fijo o depósitos, ya sean en oro, plata o de cualquier otra especie, a favor de súbditos de nuestro señor el Sultán, no serán responsables personal, subsidiaria ni colectivamente del pago de la deuda o de la devolución del depósito, sino cuando les afectase dicha obligación, ya como fiadores, garantes o depositarios, ya por haber asumido personalmente la responsabilidad de aquélla.

Artículo 10° Los súbditos del Rey de Aragón o de cualquier otro país franco, que, antes o después de pactada la paz, armasen un buque en un puerto de aquel reino y causasen con él daños o pérdidas de mayor o menor importancia a súbditos del Sultán nuestro señor, o a alguno de los avecindados en sus dominios y no en otro lugar, después de concertada la paz, incurrirán en responsabilidad, que igualmente alcanzará a los súbditos de otras naciones francas que hubiesen cooperado al equipo del buque o le hubiesen prestado auxilio.

Si fuera de los dominios del Rey de Aragón se procediera a equipar un buque de cualquier clase, con el que se cometiesen hostilidades o se causaran daños a un súbdito del Sultán nuestro señor, o a alguno de los antes mencionados, que se hallen bajo su jurisdicción, la nación en donde haya sido equipado o auxiliado el buque, incurrirá en responsabilidad, pero sin que ésta, en modo alguno, alcance a los súbditos del Rey de Aragón que no hubiesen participado en el equipo del buque agresor ni le hubiesen prestado auxilio. Además, si se comprobara que los que, fuera del dominio del Rey de Aragón, equiparon el buque, poseen bienes o hacienda en aquel reino, les serán confiscados para hacer efectivas las responsabilidades antedichas.

Artículo 11° Las desavenencias y litigios que se susciten entre comerciantes súbditos del Rey de Aragón y súbditos del Sultán nuestro señor, serán sometidos a la decisión del Jefe de los Emires o al Interventor para todos los asuntos en la Aduana. Nadie podrá oponerse a que la cuestión entablada entre los citados súbditos sea juzgada ante la jurisdicción mencionada y en el

indicado lugar. Sin embargo, si el súbdito del Rey de Aragón deseara trasladarse con su demanda a la corte augusta, a fin de que la justicia resplandezca, o bien ante uno de los Jueces de El Cairo, podrá hacerlo libremente y sin que nadie pueda oponerse a ello.

Artículo 12° Los musulmanes y los cargadores de buques con residencia fija en los dominios del Sultán nuestro señor que fletaren una nave de cualquier clase, perteneciente a un súbdito del Rey de Aragón, tendrán derecho a exigir al patrón del buque las debidas garantías o fianzas por el valor de las mercancías que hubiesen embarcado.

Si por causas imputables al patrón del buque, los expresados cargadores o fletadores sufrieran en sus personas o bienes daños o pérdidas de cualquier modo que sea, o fuesen víctimas de engaño o dolo, no se derivará ninguna responsabilidad para el Cónsul [1] ni para los comerciantes connacionales suyos, residentes en los dominios del Sultán nuestro señor, ni en sus personas, ni en sus bienes, ni en sus efectos, y por tanto los perjudicados sólo podrán proceder contra las prendas o contra el garante, con quien los antedichos hayan concertado el oportuno pacto. A tenor de ello, no podrá el Cónsul ser fiador de tales actos ni existirán otras prendas que las prestadas por el patrón del buque mencionado. Las responsabilidades emanantes de tales actos no alcanzarán a ningún súbdito del Rey de Aragón, excepto aquellos a quien incumbieren personalmente y se hallen presentes en el lugar de la operación. De todos modos, el Cónsul no podrá anular dicha garantía en la Alhóndiga [2], ante el temor de sentar precedente que pudiera ser invocado por los demás.

Artículo 13° Los súbditos del Rey de Aragón y los comerciantes de dicha nación, no podrán ser encarcelados en la prisión de los musulmanes sino en virtud de una orden dada expresamente. A defecto de dicha orden, serán encarcelados en la Alhóndiga o en otro lugar que reúna condiciones de habitabilidad, previa garantía de fiador solvente. Además, mediante la

1 Véase el párrafo 20 de la parte V.
2 Véase el párrafo 18 de la parte V.

prestación de dicha fianza, no podrán ser ni aherrojados ni esposados y, por el contrario, deberán ser bien tratados.

Artículo 14° A ningún súbdito del Rey de Aragón ni a ningún comerciante podrá imponérsele que por el puerto de Alejandría embarque oro en las mismas condiciones que los súbditos del Sultán nuestro señor, los comerciantes o los extranjeros del país que fuese, si no es por orden del Sultán nuestro señor, de nuestro señor el Emir de los Emires o de algún funcionario de la Aduana.

Artículo 15° Los contratos comerciales sobre especias y toda clase de mercancías que se celebren en la ciudad marítima de Alejandría o en otro cualquier lugar de los dominios del Sultán nuestro señor, y en los que se estipule el pago al contado en moneda corriente, cambio de productos u obligación que se contraiga, deberán tener lugar en la Aduana del Qabbān [1]. En los lugares donde no exista una de estas Aduanas, los mencionados contratos se concertarán ante dos testigos irrecusables, los cuales darán fe del acuerdo al que han llegado el vendedor y el comprador. Celebrada la venta, el comprador estará obligado a pagar el precio convenido y no otro distinto.

Los expresados contratos comerciales celebrados ante los dos testigos, no podrán ser ni anulados ni modificados, y dichos dos testigos deberán entregar al vendedor o al comprador que la reclame una copia del testimonio por ellos recibido, sin que por ello puedan descontar nada de las mercancías ni poner obstáculo alguno, y si se negaran a facilitar la copia reclamada, se dará publicidad de todos los pormenores de la operación comercial concertada, por medio de pregón, en la ciudad marítima de Alejandría y en Damasco.

Artículo 16° Los comerciantes súbditos del Rey de Aragón podrán celebrar contratos de compra y venta de mercancías por medio del intérprete o corredor [2] que libremente elijan, sin

1 *Aduana del Qabbān*. — Centro de Alejandría donde se redactaban las escrituras de compraventa de mercancías entre cristianos y musulmanes. La palabra *qabbān*, aun cuando persa, es de origen latino y significa « peso » o « gran balanza ».

2 Véase el párrafo 16 de la parte V.

que nuestro señor el Jefe de los Emires, el Inspector y los Comisarios puedan impedir que dichos intérpretes y corredores vendan sus mercancías y géneros en todas las alhóndigas que deseen.

Artículo 17º El Inspector de la Aduana, el Intendente, los Recaudadores del real diezmo, los Interventores y los Agentes marítimos de la ciudad marítima de Alejandría no podrán suscitar dificultades de ningún género a los súbditos del Rey de Aragón, ni reclamarles otras exacciones por las mercancías sino los derechos habituales correspondientes al Sultán nuestro señor, y que con arreglo a una antigua costumbre deben satisfacerse.

En caso de que fuese gravada la exportación de drogas y de sésamo, cuyos derechos corresponde percibir a nuestro señor el Jefe de los Emires, los súbditos del Rey de Aragón disfrutarán de las ventajas concedidas a los otros pueblos francos. Si se aplicase la antigua tarifa a los salarios de los trabajadores musulmanes del puerto por la carga y descarga de mercancías y a los encargados del transporte, barqueros, corredores y empleados de toda clase de la Aduana encargados de la exportación de mercancías, no podrá cobrarse a los súbditos del Rey de Aragón más exacciones que los derechos e impuestos establecidos y que habitualmente se perciben desde tiempos antiguos.

Artículo 18º Los comerciantes súbditos del Rey de Aragón no estarán obligados a pagar por las mercancías que trajesen con ellos procedentes de país franco, y por las que adquieran en todos los países del Islam, sino el habitual *nazl* [1], cuya exacción y vigencia data de tiempos antiguos. Igualmente estarán exceptuadas del pago del *ṣādir* [2] para cuanto les sea necesario adquirir

1 - 2 *Nazl, ṣādir*. — Consultados diccionarios árabes y textos de tratados comerciales celebrados en la Edad Media con Egipto, no hemos hallado la confirmación plena de que ambos vocablos correspondan, respectivamente, a la denominación árabe de los tributos o alcabalas sobre las mercancías procedentes de los países de Occidente o de los pueblos del Islam, que los comerciantes cristianos, al importarlas o exportarlas, pagaban con arreglo a una antigua costumbre y, al parecer, independientemente de los derechos de Aduana convenidos. Sin embargo, es de suponer, por el contexto y por esas concisiones o sobrentendidas eliminaciones de términos secundarios a los que tan bien se presta el genio de la lengua árabe, que, efectivamente, se trata de tales tributos o alcabalas, y así figuran en la traducción de esta cláusula.

en los dominios del Sultán nuestro señor, y, por tanto, no estarán obligados a pagar más derechos que el *ṣādir* corriente, que de tiempos antiguos viene cobrándose.

Artículo 19° Los comerciantes (catalanes) establecidos en Beirut y Damasco que reciban mercancías de un mercader deberán entregarlas al Qabbān, el cual las subastará a beneficio de sus respectivos dueños. En toda operación de entrega de mercancías mediarán dos testigos probos, quienes darán fe de ello, así como también de la operación verificada, y recibirán la retribución, que deberán satisfacer los comerciantes, con arreglo a lo que es costumbre respecto de las mercancías en los puertos de mar.

Artículo 20° Los subastadores y corredores de comercio en Siria y en el puerto de Alejandría, por cuya mediación tenga lugar una venta debidamente probada de mercancías de un comerciante musulmán a un súbdito del Rey de Aragón, y declaren que el comprador es solvente, serán responsables, para con el dicho mercader catalán, del cumplimiento de lo pactado, si el comerciante musulmán se declarase en quiebra, se fugara del país o de modo deliberado dilatara indefinidamente el cumplimiento de la obligación contraída.

Artículo 21° Si algún súbdito del Rey de Aragón deseare exportar mercancías que tenga en el puerto de Alejandría o en la región tributaria de Damasco, y a bordo o en la ciudad hubiese mercaderías pertenecientes a nacionales de otros países francos, el Inspector de la Aduana y los Oficiales de la Hacienda Pública darán preferencia a las de aquél sobre las de éstos, y, por lo tanto, serán embarcadas antes que todas.

Artículo 22° Nuestro señor el Sultán, nuestro señor el Emir de los Emires, el Inspector de la Aduana y los Comisarios, no podrán oponerse a que los subastadores, corredores, intérpretes, marinos, etc., ejerciten el derecho de adquirir géneros y mercancías del Reino de Aragón, como tampoco podrán poner obstáculo a que, según tengan por conveniente, compren y vendan sin impedimento alguno.

Artículo 23° Si el Cónsul desea presentarse ante el Sultán nuestro señor, podrá hacerlo acompañado de los comerciantes que elija; pero si no desease ir en persona y por una causa cual-

quiera encomendase a un comerciante hacerlo así, podrá éste llevarlo a cabo sin impedimento alguno.

Del mismo modo, los comerciantes súbditos del Rey de Aragón que, con fines comerciales, deseen trasladarse a El Cairo o a otra cualquiera localidad de los dominios del Sultán nuestro señor, podrán hacerlo sin ningún impedimento y nadie les podrá impedir exportar sus mercancías por mar o por tierra, a su elección; por tanto, el Emir de los Emires y demás autoridades no podrán poner dificultades ni impedimentos a que se presenten ante el Sultán nuestro señor, y sin negligencia alguna les darán facilidades para que puedan llevarlo a cabo [1].

Artículo 24° Nuestro señor el Sultán ha tenido a bien conceder a los comerciantes catalanes facultad para fundar y edificar una alhóndiga, sin que por ello el Cónsul de la Nación y dichos comerciantes tengan que pagar ningún derecho extraordinario.

Artículo 25° Si un comerciante del Rey de Aragón falleciera en los dominios del Sultán nuestro señor, sus albaceas testamentarios se harán cargo de la totalidad de sus bienes. En caso de que el fallecimiento ocurriera sin haber otorgado testamento, dichos bienes serán entregados al Cónsul de su nación, y a falta de éste, a uno de los comerciantes catalanes residentes en el lugar del fallecimiento.

Al ocurrir el fallecimiento de un súbdito del Rey de Aragón en lugar donde no se hallare el Sultán nuestro señor, ni exista Cónsul de aquella nación, un Comisario se hará cargo de la sucesión en funciones de albacea.

Artículo 26° Se reconoce al Cónsul de los catalanes la facultad de juzgar y amonestar a los comerciantes súbditos de su nación, sin que a ello puedan oponerse ni el Sultán nuestro señor, ni el Emir de los Emires, ni ningún Comisario.

En cuestiones y litigios entre comerciantes súbditos del Sultán nuestro señor y súbditos del Rey de Aragón que, por acuerdo de las partes, deseen avenirse, podrá dirimirlas el Cónsul con su arbitrio, y no podrá ponérsele obstáculo para que ejerza esta

1 Véase el párrafo 17 de la parte V.

facultad. En caso de que el demandante o demandado no estuviera conforme con la sentencia dictada por el Cónsul, podrá recurrir en alzada al Emir de los Emires o al Inspector de la Aduana, según se dice más arriba, y se procederá con arreglo a lo que habitualmente se ha hecho con los Cónsules predecesores suyos.

Artículo 27° El Cónsul nombrado por el Rey de Aragón como representante suyo, podrá mediar y decidir en todo aquello que se refiera a pagos de los comerciantes connacionales suyos, que éstos necesitaren hacer, siempre que sea a presencia del Sultán nuestro señor, o de la autoridad que el Cónsul elija entre los Emires, Qāḍīes y Comisarios, sin que nadie pueda impedirle hacerlo así y sin que por tal causa haya de sufrir daño ninguno en su persona ni en cosa alguna.

Artículo 28° Nuestro señor el Sultán concede al Cónsul el disfrute de una pensión idéntica a la que gozaban sus predecesores los Cónsules de toda clase, en oro de buena ley, cobrada con cargo a los derechos que devenguen las mercancías de los comerciantes y a los correspondientes al Sultán. Podrá igualmente el Cónsul importar vinos en idénticas condiciones que los que desempeñaron el cargo antes que él, como también podrán importarlos los comerciantes connacionales suyos de toda clase, del mismo modo que lo hacían los mercaderes sus predecesores. Ni el Cónsul ni los comerciantes vendrán obligados a pagar derechos de Aduana ni gabela alguna por las bebidas que importen.

Artículo 29° El Cónsul podrá emplear al Intérprete que elija entre los que desempeñen ese cargo en la Aduana del Qabbān, sea de la confesión que fuere, musulmán, judío o cristiano, para la compra y venta de mercancías, dentro y fuera de la alhóndiga, así como también para los tratos que se celebren entre los comerciantes sobre todas las mercancías y géneros que aquéllos elijan para la venta.

Artículo 30° El Cónsul instalará la alhóndiga en el lugar que tenga por conveniente, sin que pueda impedírselo nadie, sea por la causa que fuere, bien entendido que aquél habrá de ser persona excelente, fiel y respetable.

Artículo 31° El Cónsul, desde su llegada a la ciudad marítima de Alejandría, la bien guardada, tendrá derecho a percibir

el tributo con arreglo a lo que desde antiguo viene haciéndose, pudiendo por tanto aplicarlo y cobrarlo. Sin embargo, los comerciantes connacionales suyos no estarán obligados a satisfacer cuanto se les pida, sino tan sólo aquellos tributos que notoriamente existen desde antiguo, no pudiéndose, en cambio, impedir al Cónsul que los cobre.

Artículo 32º Al efecto de que la paz y las cláusulas de este Tratado que se consignan más arriba sean firmes, serán debidamente autorizadas con la *ʿalāma* augusta, estampada por la propia mano del Sultán nuestro señor. Este y el Rey de Aragón, después de firmada la paz y la buena amistad entre ellos, ordenarán que así se haga público mediante pregones en todo el país y sus ciudades marítimas, a fin de que, con el favor de Dios, cesen los motivos de los daños que una cualquiera de las partes contratantes pueda originar a la otra. Amén.

En cumplimiento de lo convenido y acordado entre los citados Embajadores del Rey de Aragón y nosotros, los Embajadores de nuestro señor el Sultán, en este Tratado, que se aplicará a los territorios comprendidos entre al-ʿAmidayn y Tarso, hemos ordenado, con arreglo a lo pactado entre el Sultán nuestro señor y Murād Jān (?), Embajador del señor de Rodas (?), que si alguno, marino o pasajero de buque, presentase algún documento, no le será admitido, ni tendrá fuerza en los dominios del Sultán nuestro señor; que no incumbirá a los catalanes comparecer ante los Tribunales islámicos; y que no será aceptado el testimonio que presten unos contra otros, para que así sea más firme, duradera y observada la buena amistad que entre ellos debe mediar.

En consecuencia, la paz y la amistad tendrán efectividad con arreglo a las cláusulas mencionadas más arriba y serán tal como hemos declarado nosotros, Rafael Ferrer y Luis Sirvent, y nosotros, Nāṣir al-Dīn Muḥammad ibn al-Maymūn y Sayf al-Dīn Šāhir, como Embajadores y mandatarios; y en virtud del decreto que otorga a cada uno de nosotros el poder suficiente, y que nos ha sido enviado con el documento de autentificación, loamos y confirmamos la mencionada paz y las cláusulas que se indican.

A tenor de lo dicho y bajo la responsabilidad de ambos contratantes nuestros señores, nosotros convenimos y prometemos que los citados señores procederán con arreglo al Tratado, lo ratificarán, y ordenarán que la paz y la buena amistad se extienda a todos sus respectivos súbditos, a sus haciendas y a cuanto en las diversas cláusulas de este Tratado queda expuesto, sin que quepa invocar motivo ni cuestión alguna que vayan en contra de nada de lo aquí pactado.

Por lo dicho, todo lo que precede será ratificado en todas sus partes y con arreglo a ello procederemos. Y nosotros, los Embajadores del Rey de Aragón, juramos a nombre del citado Soberano, por la divinidad de Dios, por los Santos y por los cuatro Evangelios, así como nosotros, los Embajadores del Sultán nuestro señor, prestamos en su nombre juramento por Allāh, el verdadero y grande; por el Profeta Mahoma y por el Alcorán, revelado por Allāh a su mensajero Mahoma, que procederemos con arreglo a cuanto antes queda dicho, lo cumpliremos y pondremos en práctica, sin ir contra nada de lo pactado por ningún motivo, y que prestamos conformidad a cuanto queda consignado anteriormente.

Este Tratado ha sido hecho por cuadruplicado, redactándose dos ejemplares en lengua árabe y los otros dos en lengua franca, quedando cada grupo de dos ejemplares en poder de la respectiva parte contratante.

En su vista nosotros, Embajadores del Rey de Aragón, suscribimos las referidas cláusulas de este Tratado, que servirán de norma entre nosotros para cuanto se refiera a la paz pactada y a las condiciones que le son anejas, si el Sultán nuestro señor decreta la libertad de los presos que naufragaron en la nave de Nicolás Julián y la devolución de los bienes de que fueron desposeídos, así como también los pertenecientes a los comerciantes que se hallaban a bordo. En el caso de que así no se cump a, no tendrá efecto la paz, ni por lo que respecta a lo pactado en este documento ni en ninguna otra cosa.

Nosotros, los Embajadores de nuestro señor el Sultán, suscribimos lo antes escrito, en virtud de orden del Soberano, y por nuestra parte nosotros, los Embajadores del Rey de Aragón, de-

claramos que cuanto ha sido consignado y se menciona anteriormente, queda subordinado a la libertad de los presos, según se ha dicho, y no de otro modo.

No hay más divinidad que Dios.

De acuerdo con todo ello para su ejecución, en Rodas (?), en presencia de la elevada señoría al-Aṣfariyya..... [1], jefe de la confesión cristiana y sostén de la religión de Cristo, se ordena ..... hacer alianza con Rodas y con la Majestad augusta [de Egipto], el día de viernes siete de *ramaḍān* del año ochocientos treinta y tres de la era islámica, en presencia de ..... el noble Muṣṭafà Bey ..... Murād Jān y Muṣṭafà Bey ..... Murād y Salŷūq ..... Jān el Turco y ᶜAbd al-Raḥmān ..... en la fecha indicada.

No hay más divinidad que Dios.

..... El Rey arriba mencionado ..... [Firmas:] Muḥammad ibn al-Maymūn .....

Esto es válido.

[Sigue, tras el signo de aprobación, el nombre de:] Muḥammad ibn al-Maymūn.

IV — LA NEGOCIACIÓN DEL TRATADO

Las partes contratantes eran, como hemos visto, Alfonso V de Aragón y el Sultán Mameluco al-Mālik al-Ašraf Barsbāy, Sultán de Egipto.

Alfonso V, después de dominar en Nápoles, desarrolló una activa política mediterránea y, siguiendo la tradición antigua aragonesa, se puso en contacto con las principales potencias musulmanas. Sus escuadras y ejércitos llegaron a Túnez y Trípoli, y hasta prestó ayuda diplomática al Emperador de Etiopía, amenazado seriamente por el poderío turco. No es de extrañar, pues, que negociara con Egipto, el punto de apoyo más importante

[1] Nombre dado a los príncipes cristianos.

para el comercio con Oriente, frecuentado desde siglos atrás por las naves catalanas y aragonesas [1].

Al-Mālik al-Ašraf Barsbāy pertenecía a la dinastía de los Sultanes Mamelucos de Egipto, que comenzó con el Sultán Barsbāy, reinante desde 1260 a 1277. Esclavo circasiano en su origen, tenía por *kunya* Abū Naṣr y por apodo Sayf al-Dīn, tomando el título de al-Mālik al-Ašraf al subir al trono. Su reinado (junio 1422-junio 1438) fué uno de los más dilatados en la oligarquía, no hereditaria ni nacional, de los Mamelucos de Egipto. El historiador árabe al-Maqrīzī, contemporáneo suyo, lo califica de tirano, avaricioso, astuto y cruel; pero acaso influyera en este juicio la circunstancia de no haber el Sultán tenido con el escritor consideraciones que dispensó a otros, como Abū-l-Maḥāsin ibn Tagribirdī. Sin embargo, diéronle gran popularidad sus primeros actos de gobierno, al perseguir e imponer onerosos tributos y gabelas a cristianos y judíos y al ordenar que todo musulmán que hubiera de acercársele le besara la mano o el borde de su manto, en vez de besar la tierra, con arreglo a una antigua costumbre hasta entonces observada. Extendió las fronteras de su país hasta la pequeña Armenia y la Mesopotamia y afianzó el predominio de Egipto sobre las ciudades santas del islam, Meca y Medina, aparte de algunas otras ciudades de la Arabia que, como Ŷidda, conquistó por las armas.

De los negociadores del tratado no podemos dar otras noticias que las que el documento arroja. Del apellido Ferrer existía, a mediados del siglo XIV, en la isla de Chipre, una familia catalana dedicada al comercio. Podría acaso relacionarse el astuto embajador del documento con alguno de esta familia, que conocería muy bien el oriente musulmán y que tendría tratos comerciales desde largos años con los egipcios. Pero también podrían ser Rafael Ferrer y Luis Sirvent del número de tantos y tantos diplomáticos comerciantes, como en todos los reinos musulmanes de Africa servían la política de los reyes aragoneses [2].

[1] F. Valls-Taberner i P. Soldevila, *Historia de Catalunya*. Barcelona, 1923, pp. 171 y 175.

[2] Véase M. Alarcón, *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, Col. de las Esc. de Est. Ár. de Madrid y Granada (en prensa).

En cuanto a los negociadores egipcios, tampoco nos ha sido posible hallar más referencias que las que figuran en el texto del tratado, a continuación de sus respectivos nombres, esto es, que lo son en nombre de las «Puertas Augustas» *(al-abwāb al-šarīfa)*, y, por tanto, se trata de altos dignatarios de la Corte de El Cairo, a quienes su Soberano, revistiéndoles de la alta dignidad de embajadores y mandatarios suyos, les otorga plenos poderes por escrito para que en su nombre negocien este tratado con los plenipotenciarios aragoneses.

Fuertes dudas ocurren con respecto al lugar donde el tratado se concertó: la enrevesada grafía del documento lleva a pensar en Rodas, aunque no era dominio del Sultán, porque se sabe que en otros momentos de tirantez entre Egipto y Aragón, intervino el gran Maestre de Rodas como mediador, y con éxito [1].

Los delegados aragoneses presentaron el documento que los acreditaba como embajadores con poderes suficientes, otorgado en Barcelona el 16 de mayo de 1429; los poderes de los delegados egipcios estaban firmados por el Sultán, en El Cairo, a 15 de *ša'bān* del 833 de la era islámica.

El tratado constaba de treinta y tres artículos, pero se suprimió el trigésimo tercero, referente a los daños originados por los aragoneses en las costas y puertos del Sultán, desde al-'Amīdayn hasta Tarso.

Después de concertados los artículos, se acordó en el mismo tratado (art. 32) que éste sería publicado en la forma usual; pero la entrada en vigor quedaba subordinada a la libertad de unos presos, náufragos que habían sido de la nave de un Nicolás Julián, y a la devolución de los bienes que se hallaban a bordo de aquel buque, según advertencia final del documento.

V — CONTENIDO DEL TRATADO

Analicemos el tratado para poder puntualizar el interés que ofrecen algunas de sus cláusulas.

1 Heyd, *Hist. du Commerce*, ed. cit., II, 482.

1. — Deudas.

A consecuencia de la paz, se estipulaba que los acreedores por deudas serían pagados, aunque para reconocer las anteriores a aquélla habría necesidad de una prueba documental. Como durante la dominación de los Mamelucos en Egipto era frecuente que los comerciantes musulmanes de aquel país se negaran a pagar sus deudas a los comerciantes francos, es indudable que la concesión hecha en favor de los súbditos del Rey de Aragón tenía verdadera importancia, no ya sólo por la seguridad y normalidad de las futuras transacciones comerciales entre unos y otros, sino también por el efecto retroactivo que se daba al acuerdo (art. 1°).

2. — Libertad de tránsito y establecimiento. — Derechos de Aduanas.

No sólo concedía el tratado paz y tranquilidad a los súbditos del Rey de Aragón, sino que les permitía transitar y establecerse definitivamente en cualquier parte del país, en el cual tendrían libertad de comercio y podían entrar y salir, llevándose sus haciendas, si bien previo el pago de Aduanas correspondiente (art. 2°).

Como por regla general, a los comerciantes cristianos establecidos en Egipto, o temporalmente residentes en el país con fines comerciales, no se les permitía viajar ni residir fijamente en todo el territorio, sino en muy contadas ciudades marítimas y, sobre todo, en el gran puerto comercial de Alejandría, son evidentes las ventajas que por esta cláusula se otorgaba a los súbditos del Rey de Aragón. Claro está que venían obligados al pago de derechos de Aduanas. Las mercancías importadas en Egipto por comerciantes súbditos del Rey de Aragón llegaron a pagar, según la época, hasta el quince y el dieciocho por ciento *ad valorem* en concepto de derechos de Aduana; pero a partir del año 1350, por mutuo acuerdo de los dos países, fueron rebajados al diez por ciento, con excepción de los metales preciosos y joyas, que sólo pagarían el cinco por ciento. Los expresados derechos, conforme venían haciéndolo los comerciantes de las naciones más favorecidas, podían ser satisfechos en numerario o en mercancías, a voluntad del comerciante súbdito del Rey de Aragón.

Dice W. Heyd [1] que la Aduana fijaba la cantidad que el comerciante franco debía pagar, previo el peso y medición de la mercancía y de su valoración con arreglo al cambio del día, pero sin que pudiera ser retirada, sino después de cumplidos estos requisitos. Cada una de las grandes naciones francas que sostenían activo comercio con Egipto y, desde luego, por tanto, el Reino de Aragón, disponía de grandes almacenes cubiertos dentro del recinto de la Aduana, y aun cuando las llaves las guardaban los comerciantes súbditos de cada nación, no por ello quedaba descartada la responsabilidad de la Aduana por las mercancías almacenadas. Los productos importados de Europa se vendían, por lo general, en la Aduana a pública subasta, si bien el vendedor se reservaba el derecho de retirarlos de la venta, en el caso de que la puja alcanzada no le conviniera. También se verificaban esas ventas y trueques entre particulares en la misma Aduana o en las alhóndigas y casas particulares; pero siempre con la intervención de un agente de la Aduana, a fin de que ésta se hiciera responsable del cumplimiento de las obligaciones contraídas por el comerciante musulmán con el comerciante franco. En caso contrario, no quedaba más recurso al comerciante cristiano, para cobrar su dinero, que recurrir al *qāḍī* de la ciudad, que raramente fallaba en contra de su correligionario.

3. — *Derechos que habían de pagar los mercaderes aragoneses.*

Los comerciantes que llegasen a Alejandría, o a cualquier otro puerto musulmán, no podían ser obligados a desembarcar más géneros de los que designasen los mercaderes compradores, y por tanto no estarían obligados a pagar más derechos que los tocantes a los géneros desembarcados y vendidos, parcial o totalmente (art. 5°). No estarían obligados a pagar otros derechos que los correspondientes al Sultán, y tan sólo por las mercancías vendidas (art. 6°), y esto después de haberse efectuado la venta; aunque les daban opción a abonar los derechos antes de ella (art. 7°).

Según esto, no quedaban, pues, obligados a otras exacciones que las de los convenidos derechos de Aduana, correspondientes a las

[1] *Histoire du Commerce*, ed. cit., II, 451 y ss.

mercancías que vendían. Además, las no vendidas o reembarcadas para otro puerto islámico o para el de origen de la mercancía, quedaban exentas de toda clase de impuestos y alcabalas, que tan abusiva como arbitrariamente imponían a los comerciantes francos los aduaneros y funcionarios de otras ramas de la Administración pública de los Mamelucos. Otra exención en favor de los súbditos del Rey de Aragón consistía en que no pagaban el impuesto de capitación, que otros súbditos francos debían pagar en Egipto y Siria.

4. — Impuestos y gabelas.

No habían de pagar los catalanes otros impuestos que los llamados *al-nazl* y *al-ṣādir*, que, según parece, recaían sobre las importaciones y las exportaciones, y venían cobrándose de tiempo inmemorial (art. 18), a todos los mercaderes cristianos. (Véase nota 1 de la p. 364.)

5. — Exenciones a los barcos aragoneses.

Los patrones de buques aragoneses no estarían obligados a pago ni exacción alguna, y tendrían libertad de acción y el mismo trato que de antiguo se les venía dando (art. 4°) [1].

6. — Cláusula de nación más favorecida.

Los mercaderes aragoneses no estaban obligados a pagar otros derechos que los habituales correspondientes al Sultán. En cuanto a los derechos que pudieran corresponder a otros funcionarios, tendrían las ventajas concedidas a otros pueblos francos, o sea, la cláusula de nación más favorecida (art. 17).

Con la primera parte de esta cláusula se tendía a cortar los abusos de los oficiales mamelucos, pues los comerciantes extranjeros en

1 Ya hemos observado atrás, en la nota 2, p. 358, la confusión a que puede dar lugar la enrevesada grafía del documento en este pasaje. Puede entenderse que los patrones de buques aragoneses no debían pagar ninguna exacción arbitraria; o también, que no estaban obligados a entregar las velas de sus navíos en el puerto de Alejandría.

Egipto y Siria — según Heyd [1] — eran víctimas de la violencia y el apasionamiento, no sólo de los Sultanes y Emires, sino incluso de los funcionarios de inferior categoría, que frecuentemente y por los más fútiles motivos los abrumaban con sus insolencias, insultos, exacciones y hasta con la pena de azotes. Además, estos funcionarios, llevados de su codicia, solían oponerles dificultades y cortapisas al desarrollo de sus empresas mercantiles y evitaban que pudieran elevar sus quejas ante las autoridades superiores del país.

A las garantías y ventajas de esta protección otorgada a los súbditos del Rey de Aragón en defensa de sus intereses y derechos comerciales, hay que agregar la que se desprende de la cláusula de nación más favorecida.

En líneas generales, puede decirse que el comercio del reino de Aragón con Egipto consistía, según W. Heyd [2], en granos, azúcares, algodón, paños, sedas, especias (sobre todo, la pimienta) y otras mercancías procedentes de China, India y África Oriental. Los catalanes, por su parte, importaban, además de sus paños que gozaban de la mayor reputación en Oriente, azafrán y otros muchos productos de su industria y de su suelo.

En cuanto a la mención, que taxativamente se hace en esta cláusula, del sésamo, hemos de decir que responde a la gran producción de Egipto en plantas oleaginosas, único país que por entonces las producía, así como de España se exportaba también el aceite en grandes cantidades.

7. — Privilegio de prioridad para el embarque.

La exportación de mercancías por un súbdito del Rey de Aragón sería preferente a la de cualquier otro comerciante franco (artículo 21).

Este derecho de prioridad o privilegio para el embarque y desembarque de sus mercancías en los puertos de Egipto y Siria, abiertos al comercio de Occidente, es de importancia manifiesta, pues la venalidad administrativa y las disposiciones caprichosas o interesadas

[1] *Histoire du Commerce*, II, p. 436.
[2] Ob. cit., II, pp. 441, 443.

de las autoridades eran factores decisivos en las preferencias y aplazamientos para las operaciones de carga y descarga de las naves cristianas.

8.—Protección a buques averiados y a sus tripulaciones y mercaderías.

Las mercancías que hubiesen de ser desembarcadas para reparar averías de los barcos, no pagarían derechos, sino en caso de ser vendidas. Asimismo habrían de ser respetadas las personas y efectos que hubiere a bordo; a la tripulación y pasaje se les concedía toda clase de protección, así en sus vidas como en sus haciendas, llegando hasta la militar. Claro es que si compraban algo, habrían de pagarlo. Los musulmañes tendrían el mismo trato en países del Rey de Aragón (art. 3°).

Del texto de esta cláusula y de otras que figuran más adelante, se deduce que los súbditos del Rey de Aragón habían de ser tratados como miembros de una nación amiga, es decir, con afabilidad, respeto y liberalidad, y habían de disfrutar, desde luego, de la protección, justicia y seguridad necesarias. Resalta el valor de estas concesiones en defensa y seguridad de sus vidas y haciendas, por cuanto este Tratado fué concertado en una época de violencias y desafueros contra los no musulmanes, así como también de verdadera corrupción administrativa del Poder Central y, además, porque tan completas y eficientes garantías no creemos recordarlas en otros tratados similares con Soberanos francos.

9. — Protección a la libertad de comercio.

Ni el Sultán ni sus funcionarios podrían disponer de los géneros y mercancías de un súbdito aragonés, sin consentimiento de su dueño, ni aun pagándolas. Si llegaran a un acuerdo, el pago había de ser al contado. Tampoco se podría obligar a los aragoneses a comerciar ni a satisfacer obligaciones contraídas por otros conterráneos; es decir, que el súbdito aragonés no sería responsable sino de las obligaciones personalmente contraídas (arts. 8° y 9°).

Con estas cláusulas se prevenía una corruptela corriente en Ale-

jandría, según W. Heyd [1]. Era muy frecuente, en efecto, que los altos personajes musulmanes se hicieran pagar su influencia por los mercaderes cristianos en las transacciones de éstos con los musulmanes, o bien que, mediante el empleo de amenazas o violencias, se quedaran con los géneros y mercancías de aquéllos por un precio inferior a su valor. En otros casos, la Aduana de Alejandría, abusando de su situación y ejerciendo fuerte presión sobre los importadores de Occidente, solía quedarse con los géneros de éstos, abonándoles un precio que no era ciertamente el que correspondía al de la mercancía.

Algo semejante ocurría en Marruecos, antes de la guerra con España en 1859-60: era frecuente, en efecto, que las autoridades y hasta los particulares hicieran responsables del pago de las deudas a los parientes, o a los connacionales y hasta a los no connacionales del deudor cristiano, que por fuga, insolvencia o declaración de quiebra, dejaba de abonarlas a sus acreedores musulmanes.

10. — *Responsabilidad por daños en los puertos.*

El armador aragonés o franco de un buque que causase daños en puerto del Sultán, incurriría en responsabilidad, que alcanzaría a todos los que hubiesen tomado parte en el equipo del barco, o lo hubieren auxiliado, fuera de la nación que fuere (art. 10).

Se aplica aquí a los aragoneses la misma medida corrientemente usada con los súbditos de todas las naciones mediterráneas que trataban con Egipto.

Francos es el nombre genérico con que en la costa de Africa y en Oriente se designaba y, aún hoy en algunos puertos se designa, a todos los europeos. Según Amari [2], los musulmanes, en los primeros tiempos, solían llamar *rūm,* esto es, «romanos», a todos los cristianos de Europa. Más adelante comenzaron a distinguir entre la raza griega y la germánica; pero, faltos de seguridad en lo que a la raza latina se refiere, por carecer ésta de un jefe, llamaron *franŷ*, esto es, «francos», a los cristianos occidentales; *rūm,* a los bizantinos, y unas veces *rūm* y otras *franŷ* a los italianos y a los cristianos de España.

1 Ob. cit., II, 452.

2 *I Diplomi arabi del R. Archivio Fiorentino,* p. IX.

Según Nasim Sousa [1], el juez Davis refiere que los franceses, después del tratado franco-turco de 1535, tomaron bajo su protección a los extranjeros cuyos países no estaban representados por un cónsul en Turquía, y esto dió lugar a que el nombre genérico de «francos» se aplicara a todos los que participaban de tal privilegio. Añade, sin embargo, que, en opinión de Sir Travers Twiss, el nombre de «francos» hay que retrotraerlo al año 1023 de J. C., en que fué empleado en una ordenanza por el Sultán al-Muẓaffar.

11. — Garantías al comerciante aragonés.

Los litigios entre aragoneses y musulmanes serían sometidos al Emir de los Emires o al Interventor general de Aduanas, y en la Aduana. Pero el litigante aragonés podía recurrir en alzada al propio Soberano o ante su juez del Cairo (art. 11).

En aquellos tiempos de constantes desafueros contra los mercaderes cristianos y hasta, en algunos casos, contra los Cónsules acreditados oficialmente en el país, garantizaba este acuerdo a los súbditos del Rey de Aragón una recta administración de justicia y el derecho de recurrir personalmente en alzada ante el Soberano del país.

En cuanto al «Emir de los Emires», sabido es que era una de las más altas autoridades entre los Mamelucos, y actuaba con plenos poderes en Alejandría, como lugarteniente del Sultán.

12. — Garantía de fletes exigible al patrón del buque, no al Cónsul ni a los compatriotas del patrón.

Si un musulmán fletase un barco de súbdito aragonés, podrá exigir al patrón del buque garantías; si el cargador tuviese pérdidas, por negligencia del patrón, podrá tomarse una indemnización en la prenda o garantía, pero nunca podrá ser exigida al Cónsul ni a ningún compatriota del patrón (art. 12).

Se explica esta cláusula teniendo en cuenta que el Cónsul solía

[1] *The Capitulatory Regime of Turkey, Its history, origin and nature,* Baltimore, 1933, p. 57, nota 43.

ser comerciante y hombre de posición, por lo cual resultaba buena garantía ante los Mamelucos contra daños o perjuicios que los connacionales de aquél hubieran podido causar.

13. — Régimen carcelario.

Los aragoneses no podrían ser encarcelados en la prisión de los musulmanes, sin previa orden expresa; si ésta faltaba, lo serían en la Alhóndiga, previa garantía de fiador solvente, debiendo ser bien tratados en la prisión (art. 13).

Se obligaba con esto el Soberano mameluco a atenuar los rigores y excesos de las autoridades y de la población musulmana contra los mercaderes cristianos, a quienes encarcelaban en mazmorras. Además, como se ve por la misma cláusula, los súbditos de Alfonso V de Aragón que debieran sufrir la pena de prisión, lo harían en lugar conveniente y serían objeto de buen trato.

14. — Exportación del oro.

No se podría impedir a los aragoneses exportar oro en las mismas condiciones que los súbditos del Sultán, abonando el pago de derechos de Aduana (art. 14).

El dinero exportado de Egipto pagaba, como derechos de Aduana, un diez por ciento, pago que los mercaderes cristianos solían efectuar en moneda de su país o en barras de metales preciosos.

15. — Procedimiento comercial.

Los contratos comerciales de compraventa o trueque de mercancías al contado deberían celebrarse en la Aduana del Qabbān; y donde no existiera este centro, ante dos testigos, que darían copia del testimonio y publicidad por medio de pregones en Alejandría y en Damasco (art. 15).

De esta manera quedaba garantizado el contrato, y con las formalidades necesarias.

En Beirut y Damasco habrían de entregar los mercaderes sus gé-

neros al Qabbān, para ser vendidos en pública subasta, según la práctica usual (art. 19).

Los corredores y subastadores serían responsables personalmente del cumplimiento de las obligaciones del comprador musulmán, en caso de insolvencia, fraude o fuga de éste (art. 20).

Ni el Sultán ni sus funcionarios podrían oponerse a que los corredores y demás personal de la Aduana comprasen los géneros a los comerciantes catalanes (art. 22).

16. — Libertad en la elección de intérprete o corredor.

Podrían los comerciantes contratar por medio del intérprete o corredor, elegido libremente (art. 16).

La intervención de los corredores y de testigos en las transacciones comerciales entre musulmanes y cristianos en Alejandría, daba a éstas carácter definitivo. Por eso, tales intermediarios llegaron a constituir una corporación organizada y a fijar los derechos de corretaje, que, como en ocasiones alcanzaran sumas considerables, los Sultanes Mamelucos, guiados por sus insaciables necesidades de dinero, llegaron a cobrar el cincuenta por ciento de la recaudación obtenida.

17. — Derecho al recurso de alzada.

El Cónsul podría presentarse al Sultán personalmente o por medio de delegado en su nombre. Igualmente, los comerciantes podrían llegar hasta el Sultán, en cualquier parte del país en que se hallase, sin que lo impidieran los funcionarios de aquél, antes al contrario, facilitándole el viaje (art. 23).

Iba en estas concesiones avanzándose en el reconocimiento de facultades consulares. Dice Cl. Huart [1], que en el reinado del Sultán Mameluco al-Mālik al-ʿĀdil I, la misión de los Cónsules extranjeros en Alejandría se limitaba a ser recibidos en audiencia por el Soberano diez veces al año para exponerle verbalmente las quejas y reclamaciones de sus compatriotas. Del régimen primitivo se pasaba a esta

1 *Histoire des Arabes*, t. II, p. 117.

facilidad de presentarse al Sultán cuantas veces fuere preciso, y hasta la de que llegasen los individuos representados por el Cónsul.

Aun cuando no es extraño al espíritu de aquella época un tan exiguo reconocimiento de las facultades y atribuciones privativas de las instituciones consulares en los países musulmanes del Mediterráneo y aun cuando sucesivamente, por otros Sultanes de la misma dinastía, les fueron ampliadas para la defensa de los derechos de sus connacionales y administración de los bienes comunes de las Colonias, se destacan, sin embargo, por su extensión e importancia las atribuciones y facilidades que con idéntica finalidad se reconocen por este tratado a los Cónsules y súbditos del Rey de Aragón en los dominios del Sultán mameluco al-Mālik al-ᶜAšraf Barsbāy.

18. — Alhóndiga.

Tenían los aragoneses su alhóndiga (art. 12), en la cual precisamente deberían sufrir la prisión, si la merecían (art. 13).

Las alhóndigas de Alejandría en tiempo de los Sultanes Mamelucos, eran grandes edificios cuadrados, en forma de claustros, con habitaciones, almacenes y tiendas, donde los comerciantes cristianos vivían y ejercían el comercio [1]. Las alhóndigas eran los edificios más bellos de Alejandría, y, rodeados de jardines con plantas exóticas, causaban la admiración de los peregrinos ricos de Occidente, que, en su viaje a Tierra Santa, visitaban la ciudad. Puestos a la disposición de los comerciantes cristianos por el Gobierno y más especialmente por la Aduana, ésta pagaba el alquiler y los gastos de entretenimiento y reparaciones necesarias. Servían también de alojamiento y oficina a los Cónsules del país del que dependían los comerciantes usufructuarios [2].

Atrás, nota 1 de la p. 363, vimos lo que era la Aduana del Qabbān.

El Sultán concedió a los catalanes el derecho de fundar una alhóndiga, sin tener que pagar ningún tributo extraordinario (art. 24). Prueba de la importancia y del volumen que el comercio del Levante español alcanzaba en aquella época.

1 Huart, *Hist. des Arabes,* II, 117, y *Prècis de l'Histoire d'Égypte,* p. 274.
2 W. Heyd, *Histoire du Commerce,* II, 431.

19. — Sucesiones intestadas.

Los bienes de un comerciante muerto intestado se entregarían al Cónsul o, en su defecto, a otro compatriota, residente en el mismo lugar. Si el fallecimiento ocurría en lugar donde no estuviese el Sultán, ni hubiese Cónsul, un comisario ejercería la función de albacea (art. 25).

Pactados expresamente en esta cláusula los casos y condiciones de la intervención de los Cónsules en las sucesiones intestadas de connacionales fallecidos en los dominios del Sultán Mameluco y atendida la importancia de tal función por los conflictos y competencias a que solía dar lugar con las autoridades locales, huelga notar la trascendencia de este acuerdo, que ofrece la más eficaz garantía para la conservación de los bienes relictos y su entrega a los legítimos herederos.

20. — Jurisdicción del Cónsul. — Extraterritorialidad.

El Cónsul de los catalanes [1] tendría jurisdicción sobre sus connacionales y podría ser árbitro en las cuestiones litigiosas en materia comercial entre cristianos y musulmanes (art. 26).

Los Cónsules en Egipto, agentes oficiales que, dicho sea de paso, también ejercían el comercio, eran gente principal entre los Francos y constituían a favor de los Mamelucos una garantía o prenda personal contra los daños y perjuicios que sus connacionales pudiesen ocasionar a los intereses de los musulmanes [2].

[1] El *Cónsul catalán.* — No es de extrañar que en el texto árabe de este tratado veamos escrito, algunas veces, «el Cónsul catalán» y no el Cónsul aragonés o de Aragón, pues aun cuando Cataluña quedó incorporada en el siglo XII a la Corona de Aragón, es sabido que la ciudad de Barcelona guardó celosamente el derecho de nombrar Cónsul para todos los súbditos de la Corona de Aragón establecidos en los principales puertos del Mediterráneo, con los que mantenía un activo comercio. No estará demás añadir, a propósito de estas instituciones Consulares, que España fué uno de los primeros países que contribuyeron a su desarrollo y crédito en el litoral del Mediterráneo. Tanto uno como otro extremo, que quedan consignados, los hallamos confirmados en la p. 42 del *Derecho Consular*, de Torroba y Sacristán.

[2] Véase P. Ravaisse en su cit. ed. del *Kitāb Zubdat kašf al-mamālik*, p. 41.

El unilateral privilegio de autonomía jurisdiccional que se reconoce por la cláusula 26 a los Cónsules en los dominios del Sultán parece ser de los primeros, si no el primero, que los Sultanes de esta dinastía concedieron también después a otros países, principalmente a las Repúblicas italianas, a Marsella, Montpellier, etc. Tiene, pues, gran importancia, ya que en su virtud los connacionales del Cónsul, en el disfrute de una plena extraterritorialidad, son justiciables ante sus Cónsules y con arreglo a las leyes de su país de origen.

Esta exención de la jurisdicción y de las leyes islámicas a favor de extranjeros, tiene tanta mayor significación, cuanto que los súbditos del Rey de Aragón no quedan sometidos a las normas jurídicas del islam, inspiradas en principios morales y religiosos que ellos no comparten y, además, porque, solemnemente pactada y consignada tal exención en un tratado bilateral cuyas Partes contratantes lo han ratificado y han jurado su entrada en vigor en sus respectivos reinos, ofrece toda la eficacia y garantía que compromisos internacionales de esta naturaleza, celebrados entre Soberanos cristianos y musulmanes, podían tener en aquellos siglos de revueltas e inestabilidades. Sin embargo, en los primeros tiempos, la validez y vigencia de estos tratados solían ser confirmadas o renovadas y hasta con algunas nuevas concesiones por los sucesores al subir al trono.

Es también de notar que este tratado se concierta en una época de gran esplendor para el islam, y en la que los discípulos de Mahoma, como afirma Dicey [1], nacían tan mercaderes como conquistadores. Guiados, por tanto, de una innata inclinación hacia los negocios y hacia una mayor prosperidad y lucro, no se mostraban reacios a pactar acuerdos comerciales con los «infieles» cristianos para la intensificación de su tráfico. Sin embargo, también hay que añadir que como los Sultanes inspiraban, por su poder autocrático, verdadero terror, no era empresa fácil forzarles a que reconocieran a los Cónsules cristianos plenas y exclusivas atribuciones jurisdiccionales sobre sus connacionales.

Como caso todavía de mayor importancia y significación en lo relativo a las atribuciones y funciones consulares, hay que destacar el

[1] *The Story of the Capitulations*, en *The Nineteenth Century and After*, july, 1906, LX, 18.

estipulado en esta cláusula, es a saber: la concesión a los Cónsules del Rey de Aragón, con más o menos restricciones, del derecho de intervención o jurisdicción arbitral en los litigios y desavenencias entre sus compatriotas y los súbditos del Sultán. Trátase, pues, de un completo régimen de extraterritorialidad que, para los actos de jurisdicción voluntaria en materia comercial, en los que se les faculta a entender, envuelve una inhibición del Estado territorial o, mejor dicho, con arreglo al espíritu de la época, una inhibición del arbitrio personal del Soberano. Hemos de hacer notar también, respecto de este derecho de administrar justicia voluntaria y limitada, que ni en igual ni en menor extensión lo hallamos consignado en los Convenios que conocemos, anteriores o coetáneos a éste, celebrados por los países cristianos de Occidente con los Sultanes Mamelucos. En todo caso, cabe suponer fundadamente que, de haber sido pactados y ratificados algunos con posterioridad al que editamos, serviría éste de modelo y hasta, verosímilmente, reproducíría sus mismas o parecidas cláusulas. Sin embargo, siendo contraria al espíritu del islam una tan excepcional concesión de fuero a los infieles, quizá podría explicarse como transitoria medida de oportunidad y aun de necesidad, en el sentido de que los Sultanes Mamelucos, por la escasez de su poder marítimo, comparado con el de los mercaderes cristianos del Mediterráneo, y por la gran necesidad en que se veían de importar primeras materias, tales como hierro, maderas, etc., inexistentes en el país, entraban, a este fin, en relaciones internacionales con los soberanos de Europa, y a cambio de los beneficios que para ellos y su país suponía una mayor comunicaeión exterior y la intensificación del tráfico marítimo, reconocían a los representantes oficiales y a los súbditos de los países cristianos derechos especiales, inmunidades y exenciones. También cabe explicar tamaña concesión al representante de un Soberano infiel, porque los alfaquíes creyesen aplicable a este caso jurídico la excepción de licitud canónica basada en la conocida regla del derecho islámico que dice: الضرورات تبيح المحظورات, o sea, «la necesidad hace lícitas las cosas prohibidas». No hay que olvidar, además, que Egipto, por su situación geográfica y por la omnímoda autocracia de sus Soberanos, constituía por entonces y hasta el descubrimiento por los portugueses del Cabo de Buena Esperanza, el gran centro intermediario de las contrataciones mercantiles entre Occidente

y Oriente y la vía a través de la cual se importaban en Europa los productos de Oriente.

Sir Travers Twiss, en su artículo «La jurisdiction consulaire dans les pays de l'Orient et specialement au Japon», afirma que los hechos históricos justifican la hipótesis de que a los árabes ha de atribuirse la iniciativa del principio de extraterritorialidad. Por nuestra parte hemos de recordar, como caso interesante que corrobora esa opinión, el hecho de que en Marruecos, antes del establecimiento de los Protectorados de España y Francia, tal principio no era opuesto a la idea que el *Majzen* tenía de la Administración, pues hemos visto casos de individuos de una cabila que, al establecerse en otra vecina, continuaban sometidos a la autoridad del *qā'id* o gobernador de su cabila de origen.

Este derecho de extraterritorialidad se relaciona también con el régimen llamado de «Capitulaciones», es decir, con los Convenios internacionales que regulan los derechos de los súbditos cristianos en los países musulmanes. Sabido es que, por antonomasia, llaman también así algunos escritores al tratado de paz, amistad y comercio franco-turco, concertado, de por vida, en 1535, entre Francisco I y Solimán I, al cual tratado se le considera generalmente como el primero o el que dió origen a dicha denominación de «Capitulaciones», adoptada ya por los concertados ulteriormente con otras naciones cristianas, que tomaron aquél como modelo, deseosas sin duda de lograr las mismas ventajas que el vecino. Consta el franco-turco de dieciséis artículos, todos ellos de importancia política e histórica, entre los cuales sobresale el art. 5°, que concretamente se refiere al régimen de exención, de jurisdicción y de leyes islámicas a favor de los súbditos del Rey Cristianísimo. Por su interés para nuestro objeto lo reproducimos a continuación, no en su idioma original francés o latín, en que aparece en *Les Negociations de la France dans le Levant*, de E. Charrière, sino según la traducción oficial inglesa contenida en *The Capitulatory Regime of Turkey*, de Nasim Sousa, único texto que tenemos a mano [1]:

«V. Likewise, in criminal cases the said merchants and other subject of the King may not be called before the cadi or other offi-

[1] P. 316.

cers of the Grand Signior by Turks, tributaries, or others, and said cadis may not try them, but must immediately refer them to the Sublime Porte (the official residence of the Grand Vizier) and in the absence of the Porte, to the principal lieutenant of the Grand Signior, where the testimony of the subject of the King and of the tributary of the Grand Signior shall be valid one against the other.»

La importancia histórica indiscutible de esta capitulación decrece, sin embargo, cuando se la compara con el tratado que editamos, concertado en 1430, o sea más de un siglo antes que el franco-turco y, además, sin limitar el tiempo de su vigencia. El examen de éste nos hace ver, en efecto, que los privilegios, derechos especiales, inmunidades, etc., que se conceden en Egipto a los Cónsules y súbditos del Rey de Aragón, son más o menos similares a los otorgados en aquél, y hasta resulta más ventajoso el reconocimiento, a favor de dichos Cónsules, de la facultad de interponer su arbitrio en las controversias entre sus connacionales y los nacionales de Egipto, para conciliarlos o avenirlos.

El somero estudio de esta importante cláusula del tratado aragonés-egipcio de 1430 nos ofrece, pues, un reflejo de las relaciones entre ambos países, durante la segunda mitad de la Edad Media, en lo que atañe al derecho de extraterritorialidad y potestad jurisdiccional de los Cónsules, otorgado éste, no como acto de mera condescendencia del Soberano mameluco y por ende revocable a su voluntad, sino como efecto de un tratado bilateral que estipula tal obligación y que parcial o totalmente no puede, por tanto, ser modificado ni derogado por una sola de las partes. Y como, según hemos dicho, la jurisdicción privilegiada, facilidades comerciales e inmunidades que en él se estipulaban eran más o menos las mismas que luego se consignaron en el tratado franco-turco de 1535, es forzoso reivindicar a favor del nuestro la prioridad, no sólo en cuanto a la denominación, sino también en cuanto al régimen estipulado y hasta en cuanto al territorio de su vigencia, pues si el franco-turco se extendía de derecho a Egipto, dependencia política ya entonces del Imperio Otomano, el tratado que editamos estaba vigente en toda su plenitud y más de un siglo antes, en todo el Imperio de los Sultanes de Egipto que por su extensión y fuerza política y militar no cedía al poder del Imperio otomano. Por lo demás, huelga añadir que, en la actualidad, este pri-

vilegio de jurisdicción a favor de los cristianos en los países de Oriente, apenas si se halla en vigor, pues los países en que existía, garantizan hoy una recta administración de justicia por medio de sus organizaciones jurídicas.

21. — Atribuciones y derechos del Cónsul.

El Cónsul podrá mediar y decidir en lo referente a pagos de sus connacionales, en presencia del Sultán o de sus autoridades (art. 27), para evitar, sin duda, los atropellos de que pudieran ser víctimas.

El Sultán concedía al Cónsul una pensión en oro, al modo como la venían disfrutando sus antecesores, con cargo a los derechos de Aduana; y al Cónsul y a sus connacionales les autorizaba para importar vino en franquicia (art. 28).

La pensión se llamaba *ŷamkiya*, y consistía en 200 ducados anuales, que los Sultanes Mamelucos asignaban a los Cónsules de las naciones extranjeras con las cuales mantenían relaciones comerciales.

Comentando estas concesiones, dice Cl. Huart [1] que las naciones cristianas no debieron nunca aceptarlas, ni mucho menos negociarlas y consignarlas, como lo hacían, en los tratados que celebraban con Egipto, pues con ello quedaban los Cónsules bajo una dependencia aún mayor de la que ya tenían de las autoridades locales y hasta, por los actos que sus Soberanos pudieran realizar contra los intereses de Egipto, quedaban convertidos en rehenes, a merced de los Sultanes que, en ocasiones, mandaban encarcelarlos y hasta apalearlos.

Los Cónsules extranjeros en Egipto eran, por razón del cargo, los protectores naturales de sus compatriotas. Podían ejercer el comercio, y su designación para el cargo la debían a su Soberano o a la colonia de mercaderes de su país que lo elegían.

Por lo que respecta al vino, sabido es que aunque prohibido por la ley del islam, los grandes señores de Egipto solían beberlo en secreto. Dice W. Heyd [2], que los mercaderes cristianos en Egipto podían introducirlo, en franquicia, para sus alhóndigas; pero añade que cuando se trataba de grandes cantidades, los importadores cristianos

1 *Histoire des Arabes*, vol. II, p. 117.
2 *Histoire du Commerce*, p. 434.

se veían obligados a dejar *algo* en las manos de los inspectores de la Aduana.

El Cónsul podía elegir libremente al intérprete entre personas de cualquier confesión religiosa (art. 29), y podría instalar la alhóndiga en el lugar que le pareciese (art. 30).

El Cónsul podría cobrar a sus connacionales el tributo tradicionalmente establecido, sin que pudiera poner tributos nuevos (art. 31).

Como a los derechos consulares suele calificárseles también en España de «Obvencionales», palabra que significa «utilidad fija o eventual, que se disfruta además del sueldo», cabe suponer que los derechos a que esta cláusula se refiere y que se faculta al Cónsul para imponerlos y cobrarlos de sus connacionales, pudieran ser el origen de los que hoy se aplican con arreglo al arancel consular.

REGINALDO RUIZ ORSATTI.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

V

SUMARIO: *Las cúpulas de las más importantes mezquitas españolas y tunecinas en los siglos IX y X,* por T. — *Las piezas de cristal de roca y arte fāṭimī encontradas en España: Lote del Monasterio de Celanova,* por José Camón Aznar. — *La civilización mozárabe,* por T. — *Los modillones de lóbulos,* por T. — *El arte hispano-musulmán en varias publicaciones recientes,* por S. — *De cerámica hispano-musulmana,* por Leopoldo Torres Balbás. — *La cerámica vidriada de Málaga después de la reconquista de la ciudad,* por Juan Temboury. — *El arte musulmán español,* por T. — *Con motivo de unos planos del Generalife de Granada,* por Leopoldo Torres Balbás.

LAS CÚPULAS DE LAS MÁS IMPORTANTES MEZQUITAS ESPAÑOLAS Y TUNECINAS EN LOS SIGLOS IX Y X

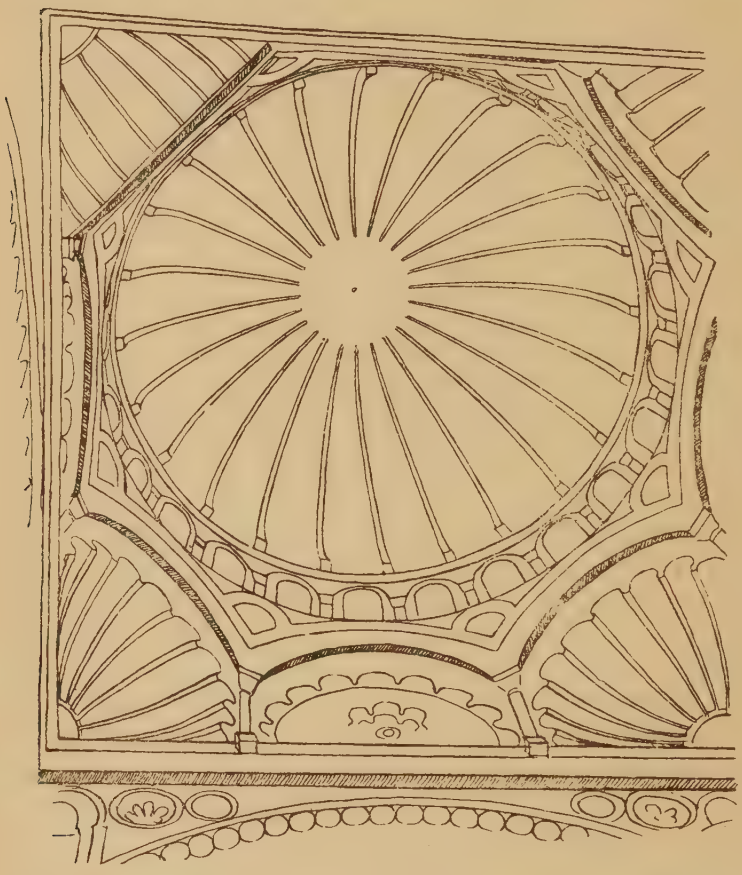
Sobre este tema presentó el hispanista señor Lambert al XIV Congreso Internacional de Historia del Arte, celebrado en Berna en septiembre de 1936, un trabajo que ha sido publicado en la revista *Hespéris* [1].

Se trata de una aportación más al problema del origen de las bóvedas de ojivas y nervadas, estudiado por el autor desde

[1] E. Lambert, *Les coupoles des grands mosquées de Tunisie et d'Espagne aux IXe et Xe siècles* (*Hespéris,* XXII, [1936], pp. 127-132). Repite el señor Lambert en este trabajo y desarrolla algunas de las ideas expuestas en estas mismas páginas: *Las tres primeras etapas constructivas de la Mezquita de Córdoba,* por Elías Lambert, apud *Crónica arqueológica de la España musulmana,* II (Al-Andalus, III, 1935, pp. 139-143).

hace años en diversas publicaciones, algunas de las cuales — las más recientes — han sido analizadas en estas páginas.

Ignoramos cómo estaban cubiertos, y si hubo cúpulas en



Qayrawān. — Cúpula de la Mezquita mayor, según Ahmad Fikry. (Siglo IX.)

ellos, los tramos que precedían al *miḥrāb* de la mezquita primitiva de Córdoba, obra de ʿAbd al-Raḥmān I — 785 y 786 — y al edificado en la primera ampliación — 833 a 848 — por ʿAbd al-Raḥmān II, puesto que ambos han desaparecido: aquél

al construir el segundo, y el del siglo IX en la ampliación de al-Ḥakam II — 962 a 965 — . En esta última etapa se construyeron, como es bien sabido, cuatro cúpulas delante de ese tercer *miḥrāb*, que es el subsistente: una, en el tramo que le precede; dos, en los inmediatos laterales, y la cuarta en el extremo de la nave central (hoy capilla de Villaviciosa), en el lugar donde estuvo el *miḥrāb* de ʿAbd al-Raḥmān II. Que esta última cúpula es obra de esa campaña constructiva, ha quedado confirmado por un texto recientemente descubierto por el señor Lévi-Provençal [1].

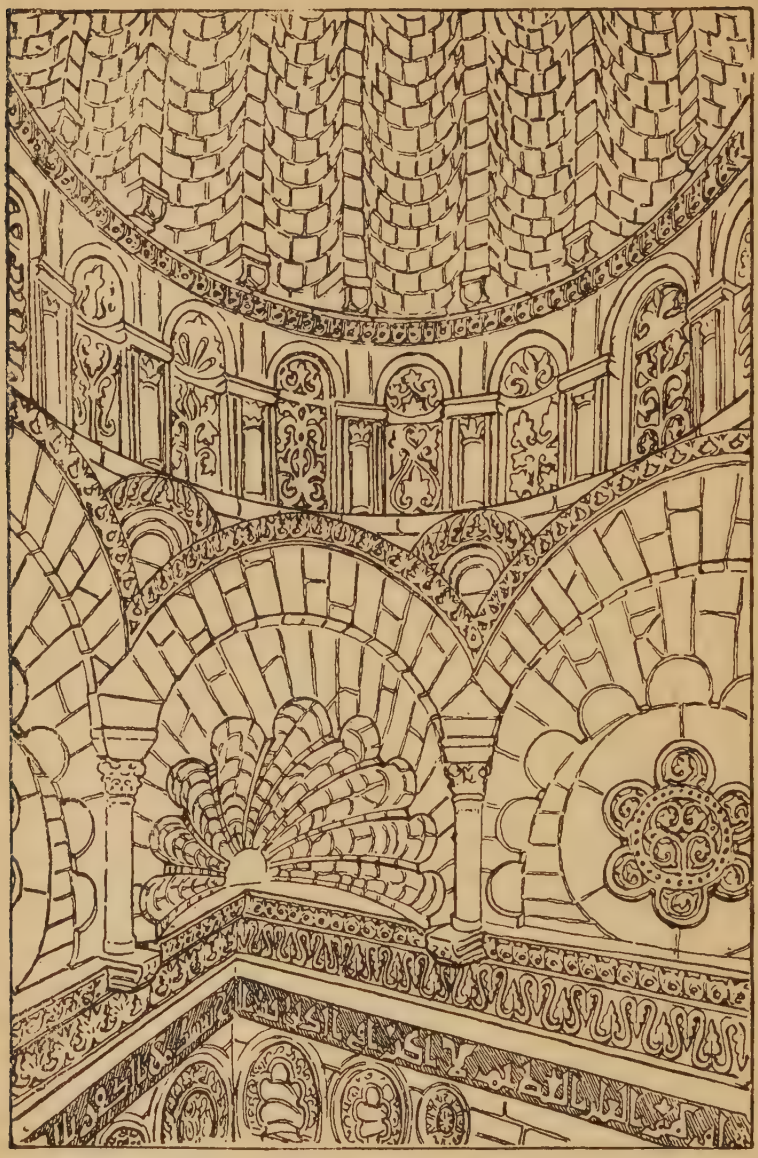
El problema más importante en torno a estas cúpulas formadas por arcos entrecruzados — escribe el señor Lambert — , es el de llegar a determinar si las han precedido en Occidente otras, y provienen de ellas, o si, por el contrario, representan un sistema arquitectónico importado de Oriente.

Algunas de las más importantes mezquitas tunecinas, construídas, en gran parte, en el intervalo entre la edificación de la de Córdoba en el siglo VIII y su ampliación por al-Ḥakam II, pueden ayudarnos a resolver el problema. El único de esos grandes santuarios hoy accesible para los no musulmanes es el de Qayrawān, donde la cúpula que cubre el tramo delante del *miḥrāb* se levantó al reconstruir el edificio, hacia 836, y ha sido descrita detalladamente por el señor Marçais [2]. La forman veinticuatro gallones que, sin llegar a la clave, están separados por pequeños chaflanes, cuyo vuelo apean unas mensulillas en su arranque inferior. Trátase, a nuestro juicio, de una obra de clara ascendencia bizantina a través de influencias mesopotámicas [3].

[1] Texto de Ibn al-Nazzām, contemporáneo de al-Ḥakam II.

[2] *Coupole et plafonds de la grande Mosquée de Kairouan*, par Georges Marçais. Tunis-Paris, 1925.

[3] La cúpula central de Santa Sofía de Constantinopla, reconstruída poco después del año 558, está dividida en cuarenta husos semiesféricos por otras tantas fajas salientes que convergen en la clave. Fajas chaflanadas entre los gallones, aunque más anchas que las de la cúpula de Qayrawān, tiene una de las bóvedas de la Puerta de las Armas de la Alhambra de Granada, probablemente derivada de estas tunecinas [*Las bóvedas agallonadas de la Alhambra*, por T. B., apud *Crónica arqueológica de la España musulmana*, I (Al-Andalus, II, 1934, lámina 20)].



Qayrawān. — Cúpula de la Mezquita mayor, según G. Marçais. (Siglo IX.)

La cúpula que precede al *miḥrāb* en la mezquita de Túnez, fechada en el año 250 de la héjira (864 de J. C.), y para cuya descripción se sirve el señor Lambert de fotografías de Ahmad Fikry [1], es bastante parecida a la de Qayrawān. Se compone de veinte gallones, separados por verdaderos nervios, estrechas fajas que, según cree el señor Lambert, forman como un esqueleto de arcos independientes, de bastante resalto y sección rectangular. En esta cúpula tunecina las fajas son semejantes a las de chaflán de la de Qayrawān, pero los gallones se han hecho más profundos y la cúpula resulta mucho más contrastada de luces y sombras que aquélla, siguiendo una tendencia evolutiva que parece señalarse en idéntico sentido en sus restantes elementos, tan parecidos, por lo demás, a los de la de Qayrawān.

Que en la España musulmana hubo otras cúpulas anteriores a las conservadas en Córdoba parece probarlo un dato que ha sido publicado recientemente. Se refiere a la descripción de la mezquita mayor de Pechina, construída por ʿUmar b. Aswad en el siglo IX. Tenía una «cúpula semiesférica, formada por once arcos apeados en catorce columnas; su parte superior ostenta notables decoraciones de relieve». El constructor de este santuario, de la familia de los Banū Aswad, debió pertenecer a la federación de los marinos de Pechina, que formaban en el siglo IX un verdadero principado marítimo y tenían frecuentes relaciones con el puerto argelino de Ténès, dato que nos hace sospechar si la cúpula almeriense derivaría de las tunecinas, aunque ignoramos si esos arcos se cruzaban o no en el centro, dato interesante para su filiación [2].

No creemos, aunque sea aventurada toda hipótesis con tan escaso conocimiento de la cúpula tunecina, que ésta sea un precedente de las cordobesas, ya que su única semejanza reside en ser de sección rectangular los arcos de las de la mezquita anda-

1 Una fotografía que reproducimos se publicó en la obra *L'art islamique de Tunisie: La Grande Mosquée de Kairouan*, por Ahmad Fikry (París, 1934), p. 98, figura 40.

2 *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār fi Ḫabar alAḫṭār d'Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyari*, por E. Lévi-Provençal (Leiden, 1938), pp. 48-49.

luza y las fajas de separación de los gallones o nervios de la de Túnez. Mientras que en ésta esas fajas concurren a la clave, formando un todo con la bóveda, por lo menos en el aspecto externo de su intradós, los arcos de las cordobesas se entrecruzan, dejando libre un espacio central, y los huecos que quedan entre ellos se cierran con superficies independientes unas de otras. La hipótesis más verosímil, dada la extraordinaria semejanza de las hispánicas con algunos ejemplares orientales, sobre todo con cúpulas de ladrillo de mezquitas persas, de las que hoy empezamos a tener noticia, es suponer que las de la mezquita andaluza responden a influencias del otro extremo del Mediterráneo, llegadas aquí al mismo tiempo que otras formas artísticas que aparecen en la ampliación de al-Ḥakam II, de clara progenie bizantina algunas, como son las basas decoradas, los mosaicos del frente del *miḥrāb*, la imposta de modillones que corre por su interior, así como la planta cruciforme de algunos cimacios.

El señor Lambert termina su trabajo indicando el deseo de que se analice con precisión la estructura arquitectónica de la cúpula de Túnez, deseo que se podría hacer extensivo a las bóvedas cordobesas, cuya disposición interna aún ignoramos. Nadie tan obligado a realizar este estudio como D. Félix Hernández, quien conoce admirablemente el gran santuario islámico andaluz, al que ha consagrado, a más de concienzudos cuidados, varios trabajos, algunos de los cuales permanecen, desgraciadamente, inéditos.—T.

LAS PIEZAS DE CRISTAL DE ROCA Y ARTE FĀṬIMĪ ENCONTRADAS EN ESPAÑA: LOTE DEL MONASTERIO DE CELANOVA

Los objetos de cristal de roca tallados fechados en los siglos X al XIII se encuentran en evidente relación estilística con los vidrios tallados fāṭimíes de este mismo tiempo; tanto que en muchas descripciones se agrupan bajo el mismo enunciado y se describen conjuntamente. No es muy fácil su estudio, pues la mayor parte de las piezas conservadas se encuentran embutidas en guarniciones de metales preciosos que impiden su completa observación. Los restos que nos quedan son, sin embargo, de

Túnez. — Mezquita mayor. Cúpula que precede al *miḥrāb*, según Ahmad Fikry (864).

«cántaros de las bodas de Caná». Es importante el estudio de la urna de pórfido del Museo de San Juan de Angers, regalada por el rey Renato de Sicilia a la Catedral de Angers. También pertenecen a este grupo la copa del Santo Graal conservada en la Catedral de Valencia. Pero la realidad es que no conocemos ninguna obra en cristal de roca cuya procedencia siria nos conste con autenticidad.

Hay, sí, referencias literarias como la de que S. Magdalveus, en el año 750, llevó a Verdún una copa de cristal de roca procedente de Jerusalén. Sabemos que en el tesoro de los Califas de Bagdad se conservaba una copa de este material, que había pertenecido a un príncipe omeya. Como indicio de que en el siglo XIII se tallaba el cristal en Siria, poseemos los datos de los regalos de vasos de cristal de roca a San Luis y a Marco Polo. Se puede, pues, pensar que algunas de las piezas atribuídas a talleres fāṭimīes procedan de Siria.

Es posible que el ʿIrāq fuese el centro productor de estas obras. Sabemos de algún califa (ʿAḍud al-Dawla en 979) que recibió en su coronación la ofrenda de vasos de cristal de roca

3

4

Pieza de ajedrez de cristal de roca tallado, procedente de Ager. (Siglo X u XI.)

5

6

Piezas de ajedrez de cristal de roca tallado, procedentes de Ager. (Siglo X u XI.)

tallados. Hay referencias literarias de que en el palacio de Bagdad existían columnas de cristal. Una especialidad ʿirāqī era la talla de la piedra Bezoar, muy apreciada en la Edad Media por sus propiedades mágicas. Y las gemas decoraban las telas de las clases acomodadas de Bagdad. Se conocen algunas lámparas de vidrio y una copa de ónice de esta región. La glíptica ʿirāqī debía de estar influída por el arte persa y por el sirio. Gemas sasánidas han llegado hasta nosotros en gran número. También se conservan algunas vasijas de ónice con formas animales, de este arte. Las relaciones artísticas entre Bizancio y Persia en las artes industriales son evidentes, y asimismo los productos ʿirāqíes debieron influir sobre los fāṭimíes.

El viajero Nāṣir-i-Jusraw, que visitó Egipto en 1046, nos habla de los bellos trabajos en cristal de roca que se vendían en los bazares de Fusṭāṭ. La glíptica fāṭimī debe tener antecedentes precisos dentro del mismo Egipto. El vaso Alienor, en el Louvre, puede considerarse post-romano o copto primitivo. Sin embargo, el número de los trabajos conservados es tan limitado,

que no podemos establecer todos los jalones de una evolución completa. Por otra parte, la datación de estas obras arcaicas es muy insegura. Muy significativas para el conocimiento de estas fāṭimīes son las descripciones que al-Maqrīzī y al-Guzūlī hacen de los tesoros del califa Mustanṣir, dispersados en 1062. La

7

8

Pieza de ajedrez, de cristal de roca tallado, procedente de Ager. (Siglo X u XI.)

traducción es muy difícil y muchas veces no es posible precisar si se trata de vidrios tallados o de cristal de roca.

Según el texto de Guzūlī, parece deducirse que la evolución del arte de la talla del cristal de roca alcanzó su más alto grado de esplendor hacia el año 1050. Esto, sin embargo, no es cierto, pues una jarra conservada en el tesoro de San Marcos de Venecia con el nombre de ᶜAzīz (975-996) muestra una perfección y belleza de trabajo no superado luego. Hay otra jarra con inscripción de al-Ḥakam en el estilo de la copa de Venecia y un cristal con el nombre de Ẓāhir (1021-36), con decoración.

Hay otras piezas a las cuales, por su dedicación u otras circunstancias, puede señalarse un «terminus ante quem» con mayor o menor seguridad: el nudo de la llamada primera cruz de

Matilde, en Essen, con la fecha comprendida entre 973 y 982; tres cristales en Guedlimburgo, que seguramente proceden de Otón III (983-1002); dos frasquitos en Borgorst, montados en una cruz de Enrique II (1002-1024); dos vasijas empotradas en una cancela dedicada en 1014 por Enrique II a la Catedral de Aquisgrán; una copa en Munich, perteneciente al mismo rey y procedente de Bamberg, y una lámpara en esta Catedral de su esposa Cunegunda; el nudo de un cetro húngaro de San Esteban; dos piezas de ajedrez, con las cuales hizo adornar el rey Sancho III la cubierta de un relicario regalado en 1033 a San Mi-

9 10

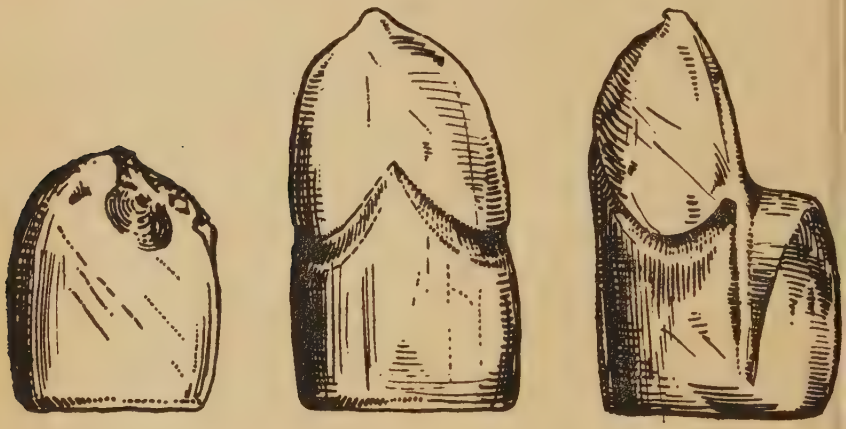
Piezas de ajedrez, de cristal de roca tallado, procedentes de Ager. (Siglo X u XI.)

llán de la Cogolla; y, finalmente, un adorno de la cruz de Theofano (abadesa en 1039-1056), en Essen. Estudiando, además, el estilo de las monturas, hay que suponer la antigüedad en algunos años de estos cristales respecto a las fechas anteriores [1].

Respecto a su arte, hay que considerarlo como producto de una evolución estilística de una industria egipcia anterior a los fāṭimīes y de un indudable influjo ʿirāqī. Los relieves no están hechos, generalmente, con incisiones profundas. Existen también algunas vasijas simplemente facetadas, sin adornos incisos. Hay

1 Carol Johan Lamm, *Mittelalterliche Gläser und Steinschnittar beiten aus dem Naben Osten* (Berlín, 1930).

un grupo cuyo ejemplar más representativo es una jarra del tesoro de San Marcos de Venecia, procedente del espolio que en 1204 sufrió Bizancio. Otras análogas en jaspe y otras piedras



11 12

Piezas de ajedrez, de cristal de roca tallado, procedentes de Ager. (Siglo X u XI.)

duras forman un conjunto que no se podría atribuir con seguridad a Egipto, aunque la influencia fāṭimī es evidente. Son lisas, con largas facetas verticales como única decoración.

En Francia existe una unión del arte de la talla en la época gótica con las tradiciones merovingias y carolingias. Desgraciadamente, de época románica sólo conocemos un ejemplar en el Museo de Hamburgo, que puede proceder del Sur de Francia.

El único ejemplar característicamente español de la talla de cristal de roca en la Edad Media es el nudo de la corona votiva de Recesvinto (642-679). Este nudo consta de dos cristales horadados: el superior, en forma de esfera; el inferior, con ricas guarniciones de oro, con adornos de hojas, a la manera de un capitel. También el nudo de la corona de Suintila debía ser esferoide, de cristal de roca.

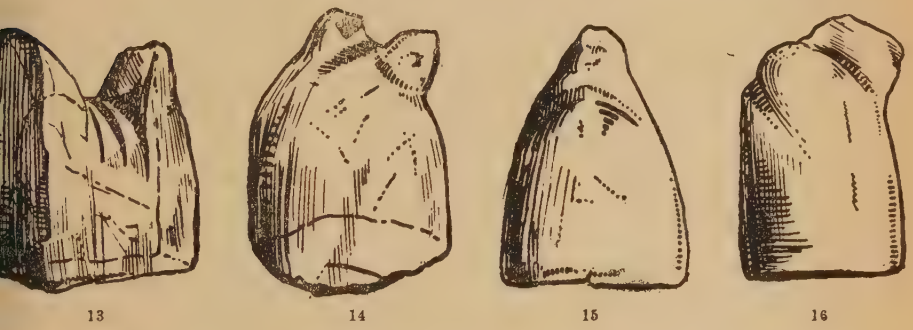
Las restantes obras de cristal de roca tallado encontradas en

España no proceden de talleres nacionales, sino que son seguramente de manufactura fāṭimī. Son las siguientes:

Jarra de Nuestra Señora, o Cáliz de Santo Toribio, de la Catedral de Astorga. — En el siglo XVIII se le montó sobre guarnición de plata sobredorada, que cubre parcialmente el decorado. Es una redoma o jarrita de panza esférica, con el cuello roto. Como decoración lleva un tallo del que salen cuatro vástagos en forma de palmetas, con ramas abiertas a los lados. En la parte inferior y en los hombros lleva una estrecha banda con perlas y ovos horizontales. Puede clasificarse como egipcio del siglo IX. El señor Gómez-Moreno anota la posibilidad de su procedencia fāṭimī, pero haciendo la observación de que la forma de redoma, usual en España, es extraña en ejemplares egipcios.

En nuestro país se encontró una *cajita rectangular*, en cuya parte superior hay dos orificios, probablemente tinteros. Los lados alargados llevan una sencilla decoración de volutas en forma de S. En el posterior se ven cuatro volutas con decoración de formas a manera de corazón (3 centímetros de altura por 9 de ancho). Es ejemplar egipcio, de fines del siglo XI.

El señor Gómez-Moreno, en *Iglesias Mozárabes*, menciona las *tres piezas de ajedrez* de cristal de roca tallado, de forma



Piezas de ajedrez, de cristal de roca tallado, procedentes de Ager. (Siglo X u XI.)

semiovoidea, que se emplearon como remates en la moderna *arca de reliquias de San Millán*. La central, más alta — 5 centímetros —, es un caballo. Las laterales, dos peones. Son fāṭimīes del

siglo XI. El señor Gómez-Moreno las relaciona con las piezas de ajedrez, de marfil, de Santiago de Peñalba.

De la iglesia de Ager procede una serie de *piezas de ajedrez* talladas en cristal de roca, con adornos y lisas.

Las señaladas con los números 1 y 2 pueden considerarse como reyes o reinas. Planta oval. Redondeadas por la parte superior. Están divididas por una banda central vertical a dos campos, llenos de una decoración de palmetas y róleos. Estas piezas se llaman genéricamente *Sitrang* y corresponden al *šāh* (rey), o a *firzān* (reina). Las piezas señaladas con los números 3 y 4 son de análoga forma y arte, si bien aquí los campos aparecen divididos por otra banda horizontal, con análoga ornamentación. Las señaladas con los números 5 y 6 son dos elefantes *(fīl)*. Los números 7 y 8 son dos caballos. El 9 es un peón. El 10 una torre. Todas ellas llevan una decoración de palmeta de arabescos, de espirales con talla no muy profunda. Las de los números 11 al 16 son análogas de forma, pero sin decoración.

Estas piezas proceden de la Iglesia de Ager, cerca de Urgel, en Cataluña, y se encuentran hoy en posesión de la condesa de Behague, en París, excepto una que se guarda en el Museo Victoria y Alberto de Londres. El arte es fāṭimī, de fines del siglo X o principios del XI.

Otro magnífico lote de piezas de ajedrez fāṭimíes es el procedente del Monasterio de Celanova (Orense), que se encuentra inédito [1]. El señor Gómez-Moreno, en *Iglesias Mozárabes,* ha precisado la fecha de la fundación de este Monasterio por Rudesindo, hacia el año 940. Del 938 hay una carta de Ilduara, madre de Rudesindo, donando objetos diversos al Monasterio. Es posible que en las partes no reproducidas de la carta en el mencionado libro figuren la donación de estas piezas de cristal de roca. Por su arte, parecen anteriores a la de Ager, y podemos fecharlas a principios del siglo X. Son de factura más tosca y sumaria, y la señalada con el número 5 ofrece alguna seme-

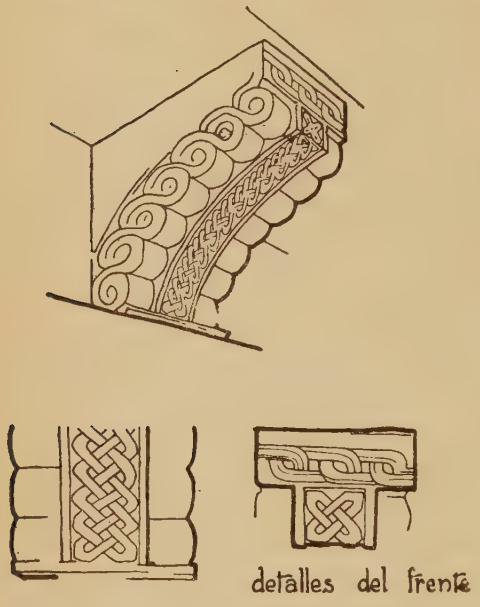
[1] Estuvo expuesto en el Museo del Palacio Nacional de la Exposición Internacional de Barcelona, de 1929, catalogado con el nº 1.164, como de «arte fāṭimī, al parecer».

Orense. — Palacio episcopal. Piezas de ajedrez de cristal de roca tallado. (Siglo X.)

Fot. «Mas».

LOS MODILLONES DE LÓBULOS

La evolución de los modillones de lóbulos de la arquitectura medieval, desde su supuesto origen en las ménsulas, en forma de S tendida, de las cornisas de las órdenes corintio y compuesto en la arquitectura imperial romana, hasta el triunfo en nuestra patria del arte del Renacimiento, ha sido estudiada por nosotros en las páginas del *Archivo Español de Arte y Arqueología*, con ayuda de una amplia información gráfica [1].

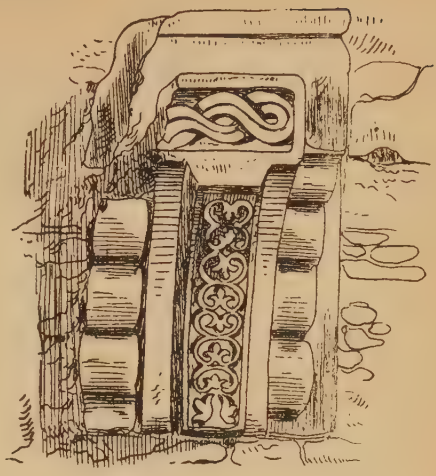


Córdoba. — Mezquita. Modillón en la cornisa de la fachada del patio de los Naranjos (958).

Se sigue en esas páginas el proceso de evolución de los modillones, desde la arquitectura romana, a través de las cristianas de Roma, de Oriente y del Norte de Africa, de la bizantina y de la visigoda, hasta la musulmana de Ifrīqiya. Tanto la de esta región como la de España heredan de la bizantina y de la cristiana del Norte de Africa la afición a hacer volar elementos arquitectónicos sobre ménsulas y modillones; pero, así

[1] *Los modillones de lóbulos: Ensayo de análisis de la evolución de una forma arquitectónica a través de diez y seis siglos*, por L. Torres Balbás (*Archivo Español de Arte y Arqueología*, XXXIV y XXXV [Madrid, 1936], pp. 1-62 y 113-149).

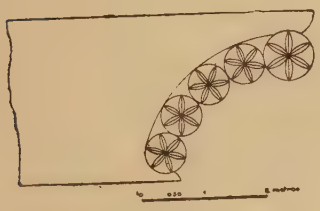
como el arte de Qayrawān no consigue crear un tipo original, Córdoba, en cambio, es cuna de nuevas formas, derivadas de aquéllas, en una evolución perfecta. Desde el siglo VIII se repiten en su mezquita ménsulas y modillones, con disposición lobular francamente acusada; simplificados unas veces, enriquecidos otras con nuevos elementos, pero siempre con disciplina y continuidad grandes.



Vendôme (Francia).—Iglesia de la Trinidad. Modillón en el crucero. (Siglo XI o XII.)

Dibujo de Chauliat.

En la Córdoba califal las ménsulas y los modillones se afinan y complican, y la hoja de acanto clásica, que originariamente formó parte importante de aquéllos, se transforma en la de palma. Desde el siglo XI se disocian dos formas, que, en adelante, se repetirán constantemente en la arquitectura musulmana de Occidente y en la mudéjar: la llamada de proa de barco, que no es más que la simplificación o estilización de la hoja de acanto o de palma incurvada, y la de lóbulos convexos, con su origen remoto en el modillón corintio clásico. Estas dos formas se siguen empleando en el arte musulmán de España hasta el siglo XV, y en el del Norte de Africa casi hasta nuestros días. En el mudéjar, réplica de aquél en territorio cristiano, se reproducen idénticos canecillos y ménsulas, difundidos por toda la Península.

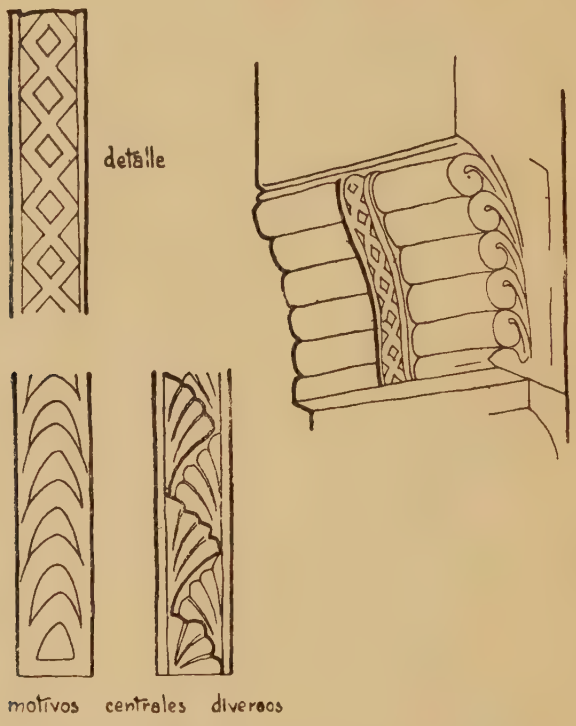


San Cebrián de Mazote. — Modillón. (Siglo X.)

Dibujo de C. Candeira.

Casi todas las iglesias mozára-

bes levantadas en el siglo X que han llegado a nuestros días, tienen cornisas de aleros muy volados sobre grandes modillones de piedra, cuyas formas proceden de los musulmanes coe-



Córdoba. — Mezquita. Ménsula en la ampliación de Almanzor (987-990).

táneos, aunque difiriendo bastante de éstos en la decoración, que parece responder a supervivencias del arte visigodo.

Dos canecillos de madera del siglo X, conservados en la iglesia mozárabe de San Miguel de Escalada, y los del mismo material que sirven de apeo a las vigas transversales de una sala del monasterio de Santa María de Huerta, levantada a fines del siglo XII, acreditan el empleo en nuestro país de la forma lobulada para ese elemento arquitectónico, con ma-

terial y técnica mucho más racionales para ella que en los de piedra.

Los canecillos y modillones musulmanes de lóbulos (en madera, piedra y aun yeso) dan origen a los de forma análoga del arte románico a ambos lados de los Pirineos. — T.

EL ARTE HISPANO-MUSULMÁN EN VARIAS PUBLICACIONES RECIENTES

El Marqués de Lozoya ha acometido la empresa de publicar una *Historia del Arte Hispánico,* de la que han aparecido dos tomos, que incluyen hasta los comienzos del arte del Renacimiento, con exclusión de algunos aspectos del gótico que quedan para las primeras páginas del tomo siguiente [1].

Bajo el título de «Arte Hispánico», comprende todo el Peninsular, el del Rosellón, el de la Cerdaña y el de los países que en 1600 se conocían como de España y fueron colonizados por peninsulares.

En nuestra bibliografía artística, abundante en trabajos monográficos, pero escasísima en estudios de conjunto, esta obra, que supone ciencia y trabajo considerables, ha venido a llenar un hueco — pocas veces tan justificado el tópico — muy importante. Modestamente, el autor manifiesta que apenas si hay nada original en su libro, por haberse limitado a la selección de monografías y a la ordenación artística de su contenido, y sin olvidar nunca que escribe — dice — para sus alumnos universitarios de Historia del Arte y para el gran público, a los cuales resultaría enojoso un excesivo tecnicismo. Pero no solamente se hace labor original en los estudios de historia artística, investigando temas poco conocidos, sino también componiendo, con trabajos fragmentarios, entre los cuales hay con frecuencia grandes lagunas inexploradas o mal conocidas, un cuadro general, una visión de conjunto, para cuya acertada realización

1 *Historia del Arte Hispánico,* por Juan de Contreras, Marqués de Lozoya. Tomo I (Barcelona, 1931). Tomo II (Barcelona, 1934).

se exigen condiciones sobresalientes, que el investigador muchas veces no posee, y que son distintas de las que éste necesita.

El Marqués de Lozoya ha realizado su intento con sumo acierto y discreción. La «Historia del Arte Hispánico» honra a su autor y a la bibliografía de historia artística española.

En el tomo primero se incluyen cuatro capítulos, que tratan, respectivamente, de: «El arte musulmán en España» (principalmente la Mezquita de Córdoba y las ruinas del palacio de Madīnat al-Zahrā'), «La arquitectura hispano-africana» (monumentos de los reinos de Taifas y los almorávides y almohades de ambas orillas del Estrecho), «Las artes industriales en la España musulmana», y «El arte cristiano durante el período de predominio musulmán» (artes asturiano y mozárabe).

El tomo segundo comprende los siguientes capítulos, consagrados al arte hispano-musulmán y a sus influencias: «La primera arquitectura morisca», «La arquitectura granadina» (incluyendo también la meriní), y dos dedicados a «La arquitectura mudéjar de carácter religioso». Con gran discreción se trata de artes tan complejos como son el morisco y mudéjar, de los cuales no existe aún obra que los historie totalmente.

En el segundo capítulo del último tomo se describe, siguiendo un estudio de Almarche [1], edificio tan poco conocido como la mezquita de la Xara, en Tabernes de Valldigna (Valencia): «La fábrica es, sin duda, anterior al año de 1318, en que Juan II prohibió que se levantasen nuevas mezquitas, pero después de esta fecha siguió siendo utilizada durante muchos años por los vasallos moros del monasterio de Valldigna, hasta que fué convertida en iglesia a comienzos del siglo XVI. Es un edificio de tres naves, separadas por arcos escazanos sobre pilares ochavados. En el ángulo del Evangelio conserva una escalera de caracol, por la que subían los *çabalçabanos* a dirigir las oraciones. Lo más interesante es el alero exterior, con tres hileras de ladrillo dados de cal, de los cuales los de las dos filas extremas conservan ins-

[1] F. Almarche Vázquez, *Cerámica de Paterna, Els Socarrats (Archivo de Arte Valenciano*, año X, 1924).

cripciones arábigas de carácter religioso, pintadas con bermellón. Una de estas inscripciones hace referencia al carácter de mezquita que ostentaba el edificio.»

* * *

En dos obras recientes, M. Georges Marçais da breves y excelentes resúmenes de la historia del arte hispano-musulmán, a cuyo estudio está consagrado desde hace años, al mismo tiempo que al del Norte de Africa, con tan inteligente y cordial entusiasmo.

Uno de ellos figura en una *Historia universal del arte*, publicada bajo la dirección de Marcelo Aubert [1], obra en la que la falta de unidad, inevitable por estar escrita por muchos especialistas, se compensa sobradamente con la novedad y el acierto de algunos de sus capítulos. En 25 páginas, ilustradas con bellos huecograbados, ha tenido el señor Marçais que condensar toda la historia del arte musulmán. En ellas, como es lógico, son numerosas las rápidas referencias a obras y monumentos de nuestro país.

El otro resumen, en el que el señor Marçais se ocupa de Córdoba, de su mezquita y del arte del Califato, se ha publicado en una *Historia de la Edad Media*, que dirige Gustavo Glotz y editan las Prensas Universitarias de Francia.

«Córdoba — escribe el señor Marçais — es un lugar obligado de paso, un Estrasburgo, en la antigua y más importante ruta que de S. a N. atraviesa España, uniendo Cádiz con la región de Narbona. El órgano esencial, la razón de ser de la ciudad, es el puente de piedra que franquea la arteria fluvial más importante de la Bética. Dominada al N. por las alturas que bordean las mesetas centrales, dominando hacia el S. las llanuras de la campiña, está en la línea de contacto de dos grandes regiones

1 *Nouvelle Histoire universelle de l'Art*, publiée sous la direction de Marcel Aubert. Tome second (París, 1932), pp. 305-330 (*L'Art musulman*, por M. Georges Marçais).

2 *Histoire du Moyen Age*. Tome III, Le monde oriental de 395 a 1081, por Charles Diehl et Georges Marçais (París, 1936), pp. 408-410.

naturales, lugar de intercambio entre las comarcas de pastoreo y las productoras de cereales.»

«El análisis de la Mezquita de Córdoba revela detalles de construcción y de decoración cuyo origen es, con frecuencia, oscuro. Este arte del Califato, que contiene en gérmen todo el musulmán de España y de Marruecos, es debido a diversas influencias, locales o exóticas, revelándose rico de formas y extraordinariamente acogedor. La influencia siria se señala en el plano y en las cubiertas de las naves; la disposición de los arcos superpuestos parece inspirada en los acueductos romanos; los capiteles son deformaciones de los tipos clásicos; la anatomía de las cúpulas, con sus nervios entrecruzados, evoca formas de la arquitectura persa de ladrillo, pero desconocemos sus prototipos; el revestido de mosaico de estas cúpulas y del *miḥrāb* es obra bizantina; en las decoraciones de relieve y pintadas de los muros, puertas y techumbres se unen, sin desarmonizar, tradiciones visigóticas con aportaciones del ʿIrāq y de Egipto.» — S.

DE CERÁMICA HISPANO-MUSULMANA

Damos a continuación varias noticias referentes a cerámica hispano-musulmana y reseñamos cuatro estudios publicados sobre ella en estos últimos años.

Tres de estos estudios se limitan a describir, respectivamente, los hallazgos verificados en un lugar, los ejemplares conservados en un museo, y la cerámica de una localidad; el cuarto, de tema más amplio, trata de historiar, en pocas páginas, la evolución de la cerámica española, dedicando buen número de ellas a la hispano-musulmana.

Es de lamentar — aunque la falta, en la mayoría de los casos, no es imputable a los autores — que para la redacción de varios de estos trabajos apenas se hayan tenido en cuenta dos fases fundamentales de nuestra historia cerámica en la Edad Media: la califal del siglo X, tal vez proseguida en los dos siguientes, principalmente con sus productos, de origen mesopotámico, recubiertos de baño blanco y decorados de verde y morado, y la

Córdoba. — Mezquita. Ménsula en el santuario de ʿAbd al-Raḥman I (785-786).

Córdoba. — Mezquita. Cimacio y ménsula en la ampliación de Almanzor (987-990).

Madrid.—Museo Arqueológico Nacional.
Jarrón encontrado en Jerez de la Frontera.
(Siglo XIV o XV.)

Fot. «Mas».

Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Detalle del jarrón encontrado en Jerez de la Frontera.

Fot. «Mas».

Jarrón destruído en el incendio de Irún, en 1936.
(Siglo XIV o XV.)

musulmana de los siglos XII al XV, conocida, sobre todo, por los ejemplares subsistentes *in situ* en la Alhambra de Granada y los hallados en las excavaciones de su solar, y en las de la Alcazaba de Málaga.

De la primera han sido publicados, incidentalmente, algunos de los muchos ejemplares salidos a luz en Madīnat al-Zahrā' [1], y, varios años antes, lo fueron los procedentes de *Medina Elvira* [2], a los que deben agregarse los fragmentos aparecidos en Bobastro [3], en la cimentación del mercado de Valencia [4], en Medinaceli, en Ibiza, en Málaga, en el castillo de Gormaz y en algunos otros lugares.

Pero esa otra cerámica andaluza de los siglos XII al XV, que puede estudiarse hoy día principalmente en la Alhambra de Granada — en el monumento y en su museo —, y en la Alcazaba de Málaga, permanece, a excepción de parte de los zócalos de alicatados, casi totalmente inédita [5]. Algunos de los más inte-

[1] *Medina Azzahra y Alamiriya*, por D. Ricardo Velázquez Bosco (Madrid, 1912), pp. 65-84, láminas XXXIX-LIV; *Excavaciones de Medina Az-Zahra (Córdoba): Memoria* (Madrid, 1926), pp. 21-23 y 25-27, láminas X-XX; Manuel Gómez-Moreno, *El arte islámico en España y en el Magreb*, en *Arte del Islam*, por Heinrich Glück y Ernst Díez, segunda edición (Barcelona, 1934), pp. 108-109, 638 y 749; *L'Art Hispano-Mauresque des origines au XIIIe siècle*, por Henri Terrasse (París, 1932), pp. 176-179.

[2] Conservados en el Museo Arqueológico de Granada. *Medina Elvira*, por D. Manuel Gómez-Moreno (Granada, 1888); Manuel Gómez-Moreno, *El arte islámico en España y en el Magreb*, en *Arte del Islam*, por Heinrich Glück y Ernst Díez, segunda edición, pp. 637 y 749. Publicó buenas reproducciones de las piezas principales de *Medina Elvira*, Raymond Kœchlin en *L'art musulman d'Espagne à l'Exposition de Barcelone (Cahiers d'Art*, 1929, n° 10).

[3] *Bobastro, Memoria de las excavaciones realizadas en las mesas de Villaverde, El Chorro (Málaga)*, por C. de Mergelina (Madrid, 1927), pp. 25 a 28, láminas XXV a XXX.

[4] *Noticia sobre la cerámica de Paterna*, por Joaquín Folch i Torres (Barcelona, 1921), pp. 12 y 28. Gaston Migeon, en 1927, fecha de la segunda edición de su *Manuel d'Art musulman, Arts plastiques et industriels*, en las 32 páginas que dedica a la cerámica hispano-musulmana (II, pp. 241-273), se limita tan sólo a citar la de Madīnat al-Zahrā' y *Medina Elvira* (p. 256).

[5] Los zócalos de alicatado de la Alhambra han sido reproducidos muchas veces, aunque nunca sistemáticamente y en su totalidad. Reproducciones en color de algunos, que adolecen de la imperfección de los medios gráficos de la época, pue-

resantes restos hallados en el solar de la Alhambra figuraron en el Palacio Nacional de la Exposición Internacional de Barcelona de 1929 [1]. Desde que en el año 1933 comenzaron las obras en la Alcazaba malagueña, el número y variedad de fragmentos ce-

Granada. — Alhambra. Alféizar de cerámica en la Torre del Peinador de la Reina, con inscripción en oro y líneas azules sobre fondo blanco. (Siglo XIV.)

rámicos desenterrados en su subsuelo es muy grande. Estos últimos hallazgos confirman a Málaga como centro principal de fabricación y de exportación cerámica de la España musulmana,

den verse en la obra monumental *Plans, elevations, sections and details of the Alhambra, from drawings taken on the spot in 1834 by the late M. Jules Goury and in 1834 and 1837 by Owen Jones* (Londres, 1842). Medio siglo después reprodujo esas láminas de zócalos de alicatados Albert F. Calvert, en su obra (recopilación desordenada, pero útil, de anteriores dibujos de la Alhambra, acompañados de algunas fotografías) *The Alhambra* (London, 1904), Plates XLI-XLVIII y LXX-LXXII. Copias en color de los alicatados de la Sala de las Dos Hermanas y de la Torre de la Cautiva se publicaron en los cuatro primeros — y únicos — cuadernos aparecidos de la obra *Monumentos Arquitectónicos de España: Granada y su provincia*, por D. Manuel Gómez-Moreno y Martínez (Madrid, 1907).

[1] *Exposición Internacional de Barcelona, 1929, El arte en España, Guía del Museo del Palacio Nacional*, tercera edición revisada por el Dr. D. Manuel Gómez-Moreno (Barcelona, 1929), nos 3385-3387, 4651-4686, pp. 218-219 y 221-226.

desde el siglo XIII hasta el XV, lo que ya sabíamos por testimonios de viajeros y cronistas, tanto cristianos como musulmanes.

En los siglos XIV y XV la decadencia del reino granadino y sus consecuencias — pérdida de Algeciras y predominio en el Mediterráneo Occidental de la poderosa flota aragonesa — debió de producir la dispersión de los alfares malagueños y su establecimiento en el Levante cristiano, singularmente en Manises, cuya loza dorada dícese de *malica* [1] en documentos del siglo XIV y de los primeros años del XV, nombre que contribuye a acreditar su procedencia.

Esta loza de Manises, última fase de la hispano-musulmana de reflejo metálico, ha sido hasta ahora, por su difusión a fines de la Edad Media desde Inglaterra hasta El Cairo [2] y por el número de bellísimos y bien conservados ejemplares que de ella existen en museos y colecciones extranjeros, la que ha atraído la atención de estudiosos y coleccionistas, desde los tiempos de Riaño y Davillier hasta los presentes.

También las cerámicas mudéjares de Teruel y Paterna que, con sus decoraciones en verde y morado parecen ser derivaciones de la califal del siglo X, comienzan a conocerse fuera de

[1] Otras formas: *maliqua, maleca, malega, maleque, melica, melicha.* Aunque en Levante dejara de usarse este nombre para tal clase de cerámica en el siglo XV, siendo sustituído por el de Manises, debió subsistir en Andalucía, pues Pedro de Medina, en su obra *Grandezas de España* (Alcalá de Henares, 1566), escribe: «En este lugar de Triana se hace mucha y buena loza de Málaga, blanca y amarilla y de todas maneras y suertes.»

[2] Gómez-Moreno, *El arte islámico en España y en el Magreb,* en *Arte del Islam,* por Heinrich Glück y Ernst Díez, segunda edición, p. 750. Apenas si se ha utilizado en las monografías sobre la cerámica de Manises la referencia que de ella hace Jerónimo Münzer a su paso por Valencia el año 1494. Había en aquella región — dice — «una clase de tierra arcillosa que no se halla en ningún otro lugar, con la que fabrican ollas de tal tamaño, que parecen tinajas, escudillas, platos, jarros y demás vasijas, trabajadas y pintadas de un modo singular, porque hacen el efecto de estar decoradas con oro y plata; naves enteras se envían cargadas de este producto con destino a Venecia, Florencia, Sevilla, Portugal, Aviñón, Lión, etc., por lo cual los alfareros dedicados a esta labor son numerosísimos.» (*Jerónimo Münzer: Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495,* versión del latín por Julio Puyol, en *Boletín de la Real Academia de la Historia,* LXXXIV, 1924, pp. 65-66.)

nuestra patria, merced a haber pasado la frontera varios de sus ejemplares y a la publicación de estudios sobre algunos productos de esos alfares. Pero seguimos ignorando las etapas intermedias entre los prototipos califales del siglo X y las derivaciones

Granada. — Alhambra. Azulejo llamado «de la Banda», decorado con azul y retoques de oro sobre fondo blanco. (Siglo XIV.)

mudéjares de Aragón y de Levante, en varios siglos posteriores. Para llenar ese vacío convendría realizar excavaciones en lugares donde haya probabilidad de encontrar restos cerámicos musulmanes de los siglos XI y XII, período el más oscuro de la historia de la loza hispano-musulmana [1], que los recientes descubri-

[1] Sobre la cerámica hispano-musulmana de los siglos XI y XII ha escrito brevísimas páginas — no daba entonces más de sí la materia — Henri Terrasse en

mientos de la Alcazaba de Málaga aclararán en parte. Pero mientras esas excavaciones se realizan, es necesario publicar cumplidamente la cerámica califal y las de Granada y Málaga para que pueda irse completando el proceso del espléndido desarrollo del arte de la alfarería en nuestro país. Entonces será ocasión de revisar algunas de las publicaciones que reseñamos en las páginas siguientes y cuyos autores no han visitado en fecha reciente las excavaciones de Madīnat al-Zahrā', la Alhambra de Granada y la Alcazaba de Málaga.

* * *

Los productos más selectos de los alfares hispano-musulmanes son, con el azulejo llamado de Fortuny, y que se conserva hoy en el Museo de Valencia de Don Juan, de Madrid, fechado en el reinado de Yūsuf III (1408-1417), los grandes jarrones del tipo del de la Alhambra, de forma de ánfora y con dos asas planas. Ha venido a aumentar la serie de éstos un espléndido ejemplar, aparecido en 1927 sobre el trasdós de las bóvedas de la Cartuja de Jerez de la Frontera, que en 1929 figuró en la Exposición de Sevilla, y hoy se guarda en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Tiene 1,26 metros de altura, y su decoración se desarrolla exclusivamente en dorado pálido sobre un fondo blanco vidriado. El gollete, de forma troncopiramidal, está, como todos los de la serie, dividido por pequeñas aristas en ocho compartimientos, decorados unos con ataurique y otros con escamas imbricadas y cintas que se entrelazan. Unese el gollete al jarrón por dos fajas troncocónicas y dos pares de anillos, con decoración de entrelazos. El cuerpo del jarrón se divide, por planos horizontales, en varias fajas paralelas, adornada la más alta con una inscripción cursiva; otras con ataurique y arcos y, la central y más ancha, con un letrero cúfico. Las asas

L'Art Hispano-Mauresque des origines au XIIIe siècle, pp. 380-382. En el Palacio Nacional de la Exposición Internacional de Barcelona de 1929 no se exhibió resto alguno de cerámica atribuído a los siglos XI y XII; escasísimos, y no de cronología muy segura, fueron los expuestos del siglo XIII.

se conservan en bastante buen estado y en ellas se representó la mano de Fátima o *hamza*, talismán musulmán. Tanto por la forma como por la ordenación de sus adornos, este ejemplar está próximo al que fué de Fortuny, hoy en el Ermitage de Petrogrado, y al del Museo Nacional de Palermo [1].

Otro de estos grandes jarrones, después de estar bastantes años fuera de España, ha vuelto a nuestra patria y, probablemente, a la comarca de donde procede. Aludimos al jarrón que, además del que ahora se conserva en el Ermitage de Petrogrado, perteneció al pintor Fortuny y éste cedió a Simonetti. Adquirido por un comerciante de antigüedades, lo compró el Estado en 1934 y hoy se guarda en el Museo de la Alhambra de Granada. Tiene 1,21 metros de altura. Carece totalmente de esmalte en todo su cuerpo, perdido probablemente por haber estado en lugar húmedo; tiene rotas las asas, y sólo se conserva en buen estado el gollete. Este se divide en las consabidas ocho fajas verticales, terminando por su parte inferior en dos parejas de anillos. Es ancho y corto, contrastando por ello con el del jarrón de Petrogrado y aún más con el gollete de la *Hispanic Society* de Nueva York, que es el de proporciones más

Azulejo decorado con una inscripción árabe, en azul.

De «Cerámica española», de González Martí.

[1] Hasta ahora este magnífico jarrón ha dado lugar a muy escasos comentarios, causa por la cual nos ha parecido conveniente divulgarlo en estas páginas. Aparte de breves noticias referentes a su hallazgo, véase: *Museo Arqueológico Nacional, Adquisiciones en 1930, Vaso árabe encontrado en Jerez de la Frontera*, Nota descriptiva por D. Ramón Revilla y Vielva (Madrid, 1931).

esbeltas de todos los conservados. El de Simonetti,en cambio, se asemeja a los golletes de los jarrones de la Alhambra, del Museo Arqueológico Nacional de Madrid, del Museo Nacional de Palermo, y del *Kaiser Friedrich Museum* de Berlín. Su decoración, exclusivamente en oro, es bastante parecida al de Petrogrado. Tiene un soporte de bronce fundido, según dibujo de Fortuny.

Si los dos jarrones descritos aumentan felizmente la serie de los conservados en nuestro país, hay que lamentar, en cambio, la destrucción de otro poco conocido que, emigrado hace bastantes años, retornaba, como el de Simonetti, a su tierra de origen. Adquirido también por un comerciante de antigüedades con la intención de venderlo en España, hallábase en la Aduana de Irún en julio de 1936 y pereció en el incendio de esa ciudad. Era muy semejante al de Simonetti y al del *Kaiser Friedrich Museum* de Berlín, habiendo figurado en la Exposición de arte musulmán de Munich de 1910, como propiedad del señor Raúl Heilbronner [1].

* * *

Al realizarse obras de reparación por los arquitectos don Félix Hernández y don José Rodríguez Cano, en el año 1933, en la capilla de San Bartolomé, del Hospital de Agudos o del Cardenal Salazar de Córdoba, encontraron, formando la tabica de un peldaño de su interior, en lugar en el que parece inverosímil no hubieran sido vistos anteriormente, 35 azulejos musulmanes, cuadrados, de 14 centímetros de lado. Tienen fondo blanco vidriado y sobre éste destaca la decoración en azul cobalto, verde y oro. La parte central queda limitada en todos por un cuadrado, enlazándose la cenefa que lo forma, mediante líneas curvas que dibujan un anillo en el centro de cada lado, con los cuadrados de los azulejos inmediatos. Dentro de los cuadrados aparecen dibujados personajes humanos y animales. En los 35 azulejos se en-

[1] E. Sarre y F. R. Martin, *Die Ausstellung von Meisterweken Muhammedanischer Kunst in München*, 1910 (Munich, 1912), Taf. 118. Tenía 1,20 metros de altura, 0,65 de diámetro, 0,37 de altura del gollete y diámetro máximo de éste, y 0,16 de diámetro en la base. Debemos al señor Gómez-Moreno el conocimiento de la obra antes citada y varios de los datos publicados.

cuentran once asuntos diferentes, de los que cinco son ejemplares únicos; de los seis restantes hay variantes diversas, que para alguno llegan hasta ocho. Tres de las representaciones parecen

Málaga. — Excavaciones de la Alcazaba. Plato de cuerda reca, de fondo azul claro y decoración verde y melada, aparecido al pie de la torre del Homenaje.

aludir a los sentidos: el gusto — hombre sentado ante una mesa con botellas y con una copa en la mano —; el olfato — figura femenina oliendo una flor, acompañada de un mancebo con las piernas cruzadas, en actitud que parece de ofrecimiento de aquélla —, y el oído — músico, tal vez ciego, tocando una flauta, guiado, al parecer, por una figura masculina situada detrás de él, probablemente lazarillo —. Las representaciones de los restantes

son: jinete galopando, un hombre y una mujer bebiendo, figura masculina con un perro, otra corriendo, perro corriendo, león rampante, gallo y pájaro [1].

Son estos interesantísimos azulejos de la misma serie — y

Córdoba. — Museo Arqueológico. ¿El olfato?, azulejo granadino procedente de la capilla de San Bartolomé. Decoración en azul cobalto, verde y oro, sobre fondo blanco. (Siglos XIII al XIV.)

algunos iguales — que otros hallados en la Alhambra y conservados en su Museo. Varios de éstos perdieron la decoración en oro, por lo que no se alcanzaba a interpretar sus representaciones, ahora aclaradas. Los encontrados en Córdoba, guardados hoy en el Museo Arqueológico de esa ciudad, están dibujados a mano con gran libertad y soltura, pues no hay dos idénticos,

[1] Don Samuel de los Santos, celoso Director del Museo Arqueológico de Córdoba, nos ha facilitado bastantes de los datos que publicamos sobre estos azulejos.

y varía la decoración vegetal comprendida entre los cuadrados que enmarcan las figuras y los bordes del azulejo, el número de esas figuras y los objetos que las rodean. Si la decoración y representaciones de parte de estos azulejos son puramente musulmanas, el dibujo de varios personajes, sus trajes y algunos temas vegetales responden a sugestiones góticas. Vienen, pues, a au-

Córdoba. — Museo Arqueológico. ¿El gusto?, azulejo granadino procedente de la capilla de San Bartolomé. Decoración en azul cobalto, verde y oro, sobre fondo blanco. (Siglos XIII al XIV.)

mentar la serie de obras granadinas de influencia cristiana. Tal vez artistas alfareros, en los siglos XIV y XV, trabajasen unas veces en los alfares musulmanes de Granada y Málaga y otras en los levantinos de Paterna y Manises, lo que podría explicar la mezcla de los dos artes que ofrecen algunas producciones cerámicas de esa época. Sabemos que trabajaban moros en las alfarerías levantinas. Éstos mismos, o cristianos de los que con ellos colaborasen, es verosímil que pasaran en ocasiones a los dominios de los monarcas nazaríes.

La capilla de San Bartolomé, parroquia poco después de la reconquista de Córdoba, es una construcción cristiana del siglo XIII al XIV, con bóveda de nervios de piedra, de perfil arcaico, así como las impostas, y plementería de ladrillo. Los azulejos encontrados en este edificio son del siglo XIII al XIV y, sin duda, granadinos.

* * *

Don Manuel González Martí ha publicado, en la Biblioteca de Iniciación cultural de la «Colección Labor», un tomito de 184 páginas, con abundante ilustración, en el que da un resumen de la evolución cerámica española. Una parte de la obra — pp. 47 a 115 — está consagrada a la hispano-musulmana [1].

Buen conocedor el autor de la técnica cerámica y de sus productos levantinos, su estudio abunda en datos y sugestiones de interés, pero faltan para completarle aspectos capitales de la cerámica musulmana andaluza. Así, a la califal del siglo X, procedente principalmente de Madīnat al-Zahrā' y Medina Elvira, apenas la dedica el autor cuatro líneas — p. 56 —, sin reproducir un solo ejemplar y, en cambio, a la de Paterna que, como se dijo, parece, igual que la de Teruel, consecuencia de aquélla, consagra varias páginas y numerosos grabados.

Análogo olvido hemos de señalar respecto a la cerámica de la Alhambra, tanto de la arquitectónica como de la mueble. Para referirnos sólo a piezas capitales, mencionaremos la omisión de las enjutas o albanegas de la Puerta del Vino. El señor González Martí afirma — p. 87 — que mientras los alicatados se utilizaban en Andalucía en los zócalos, en Levante su empleo era exclusivamente en los pavimentos. Este mismo destino tenían también en aquella región, aunque se conserven muy escasos ejemplares de época musulmana y aun de la mudéjar, por su rápido deterioro, que obliga a una pronta sustitución; algunas veces combinábanse en las solerías piezas de barro sin vidriar con otras vidriadas; en otras ocasiones la cerámica vidriada — alica-

1 Manuel González Martí, *Cerámica española* (Barcelona, 1933).

tados o azulejos — ocupaba tan sólo el centro de la habitación (a modo de tapiz, formando un cuadro o *almadraxa*), el ingreso, tras la puerta, o el umbral de ésta. [1]. También existen en la Alhambra *in situ,* restos de pavimentos de azulejos pintados, como, por ejemplo, en la Torre del Peinador de la Reina [2]. Un texto muy reproducido de Maqqarī, inspirado en Ibn Saʿīd, lo confirma. En Andalucía, escribe, se fabrica cerámica «empleada en las solerías de las casas, llamada *al-zalāʾiŷī* y parecida al *mufaḍḍad:* tiene gran variedad de colores, reemplazando los mármoles policromos con los que los orientales decoran sus viviendas» [3].

La cerámica doméstica de la Alhambra no se menciona siquiera en la obra que comentamos, a pesar de que, como quedó dicho, algunos de sus ejemplares se expusieron en la Exposición Internacional de Barcelona de 1929 [4]; tampoco se cita el jarrón encontrado en Jerez de la Frontera y hoy en el Museo Arqueológico Nacional, pieza de extraordinaria importancia.

[1] Una solería de piezas sin vidriar y otras vidriadas encontramos nosotros entre la Sala de la Barca y el Salón de Comares (*Pasadizo entre la Sala de la Barca y el Salón de Comares, en la Alhambra de Granada,* por T. B., apud *Crónica arqueológica de la España musulmana,* I [AL-ANDALUS, II, 1934, pp. 377-380]). La Sala de las Camas que da ingreso a los Baños de la Alhambra conserva su solería de alicatados de cerámica vidriada; en la Casa de los Tiros, de Granada, hay otra, ya de época cristiana, y numerosos restos de pavimentos análogos han aparecido en las excavaciones realizadas en esa ciudad durante los últimos años. Una *almadraxa,* o cuadro de azulejos en el centro del pavimento, se ve en el Salón de Comares que, aunque pasa por ser obra de fines del siglo XVI, conserva azulejos musulmanes y sigue, seguramente, tradiciones anteriores. En varias casitas mudéjares del Albaicín se ven aún rectángulos de alicatados en sus solerías, tras la puerta de ingreso. Alicatados bajo arcos, en umbrales, pueden verse en la Sala de las Dos Hermanas y en otros varios lugares de la Alhambra.

[2] *Paseos por la Alhambra, La Torre del Peinador de la Reina o de la Estufa,* por L. Torres Balbás (*Archivo Español de Arte y Arqueología,* nº XXI, Madrid, 1931).

[3] Maqqarī, I, 95. La cita es de Gaudefroy-Demombynes en el *Masālik el Abṣār fi Mamālik el Amṣār,* I, *L'Afrique, moins l'Egypte,* de Ibn Faḍl Allāh al-ʿOmarī (París, 1927), p. 258.

[4] Al ʿUmarī cita, a mediados del siglo XIV, la ciudad de Andarax como importante centro cerámico, a causa de la excelencia de su arcilla; «en ninguna parte del mundo — dice — se encuentran cacharros de cocina tan excelentes». (*Masālik*

Al tratar de la cerámica mudéjar también echamos de menos la cita y reproducción de obra tan capital como la cúpula de la capilla de San Jerónimo en el convento de la Concepción Francisca de Toledo, fechada en 1422, a la que el mismo señor

Plato de Paterna, decorado con una flor de lis.

De «Cerámica española», de González Martí.

González Martí dedicó, no hace muchos años, un detallado e interesante estudio [1].

Otro tipo de cerámica, muy abundante en España, probablemente desde el siglo XII, al que no se hace referencia en la publicación comentada, es el de decoraciones estampadas, hechas a molde, casi siempre sobre tinajas de barro sin vidriar, con

el Abṣār fi Mamālik el Amṣār, I, p. 245.) Sería interesante estudiar los restos cerámicos de la Alhambra, comparándolos con la arcilla de Andarax, para llegar a saber cuáles son los procedentes de ese lugar.

[1] *Cerámica medieval valenciana, La cúpula del Convento de la Concepción Francisca de Toledo* (*Archivo de Arte Valenciano*, 1929, pp. 65-104).

técnica que prosigue en la época del Renacimiento. Abundan sus ejemplares en museos nacionales y extranjeros.

Esperemos que en una obra de más empeño sobre igual tema, y debida también al señor González Martí, que se anuncia como próxima a publicarse por la misma casa editorial, se subsanen estos olvidos, concediendo la debida importancia a esos otros tipos de cerámica califal de los siglos XII al XIV, que son los precedentes de los levantinos de Paterna y Manises, tan bien conocidos por el autor de este manual [1].

* * *

Excavaciones realizadas en las ruinas del castillo de Dchīra, construído por el califa almohade ᶜAbd al-Mu'min para defensa del arranque del acueducto que proporcionaba el agua a la fortaleza y al palacio que hizo edificar frente a Salé, en la orilla izquierda de la desembocadura del Bū Regreg, han permitido al señor Terrasse estudiar los restos cerámicos del siglo XII aparecidos en su solar [2].

El castillo de Dchīra estuvo ocupado desde su fundación, poco después de 1152, hasta mediados del siglo XIII: en sus inmediaciones acamparon grandes ejércitos almohades en tránsito para la guerra santa de España. Como todas las construcciones que se elevaban en el interior de su recinto han sido totalmente excavadas, y en gran parte del resto se ha llegado hasta el suelo primitivo, los fragmentos encontrados nos proporcionan los tipos de cerámica corrientemente usada en las ciudades marroquíes, y seguramente en las andaluzas, durante la segunda mitad del siglo XII y en la primera del XIII. Aumenta para nosotros el interés de estos fragmentos el que pertenecen a la época — siglos XI al XIII — más oscura de la historia cerámica de la Península.

[1] Véase, entre otros trabajos sobre cerámica del señor González Martí: *Cerámica medieval valenciana: El pavimento*, en *Archivo de Arte Valenciano*, años XII y XIII, 1926, 1927 y 1928, pp. 3-66, 3-66 y 99-128.

[2] Henri Terrasse, *La ceramique hispano-maghribine du XXᵉ siècle, d'après les fouilles du château de l'Ain Ghaboula (Dchîra)*, en *Hespéris*, XXIV, 1937, pp. 13-28.

El señor Terrasse estudia, primero, la cerámica basta u ordinaria, cuyo lote es el más numeroso entre los hallados. Algunos de sus ejemplares, hechos con una arcilla bastante fina, «están decorados con motivos pintados en negro sobre un baño blanco, conforme a un tipo que se encuentra en Madīnat al-Zahrā' y que era, por tanto, todavía corriente en el siglo XII. Los restos de cerámica basta de Dchīra, por su forma, por sus decora-

Alicatado.

De «Cerámica española», de González Martí.

ciones y por su barniz, aparecen relacionados estrechamente con los de la España musulmana».

En segundo lugar se ocupa el señor Terrasse de la cerámica estampada, bastante abundante en el lugar excavado. Las decoraciones se grabaron siempre por medio de matrices en hueco, y son geométricas o florales, sin que aparezcan ni inscripciones ni representaciones de animales, demostrando pobreza de motivos con relación a los restos hallados en otros lugares. Esta cerámica pertenece a tipos conocidos en España y en el Magrib. No se encuentra en Madīnat al-Zahrā, pero aparece en el si-

glo XI en la Qal'a de los Banū Ḥammād. Hacia esta misma época debió de ser conocida en España, donde prosiguió su fabricación hasta el siglo XVI.

De la cerámica de cuerda seca, de la que han aparecido en Madīnat al-Zahrā' y en las ciudades de Marruecos ejemplares en muy escaso número, Dchīra ha proporcionado también algunos. Las zonas de los distintos colores están separadas en ellos por una línea de aceite. Los colores empleados son el azul turquesa y el pardo claro, y en el interior aparece recubierto de blanco o de barniz amarillento. Combinaciones de líneas curvas forman sus dibujos.

En último lugar describe el señor Terrasse los fragmentos de cerámica barnizada y pintada, de fabricación grosera, con torpes dibujos trazados con gris de manganeso, que se trasparenta bajo el barniz amarillento de algunas piezas. Cerámica de este tipo, registrada en Madīnat al-Zahrā', es frecuente también en las ruinas de los castillos granadinos. En las excavaciones de Marruecos se encuentran mayor número de restos de cerámica estampada que de la pintada y barnizada.

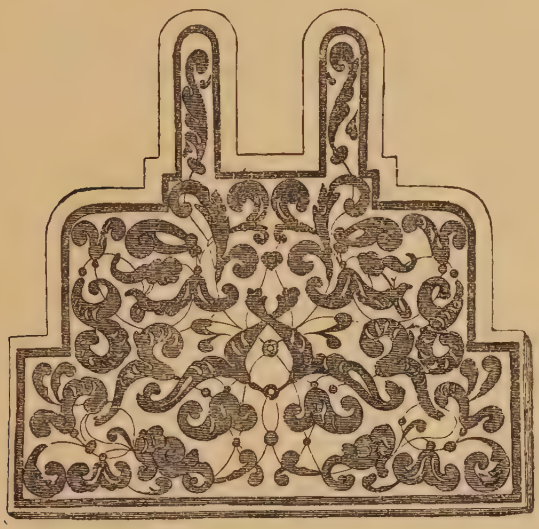
Termina su estudio el señor Terrasse afirmando que «todos los tipos de cerámica encontrados en Dchīra tienen antecedentes españoles. Son los mismos de Madīnat al-Zahrā', excepto la recubierta de baño blanco, que no aparece en el castillo marroquí, y añadiendo la estampada. Desde el siglo XI la cerámica de Ifrīqiya, que conocemos por las excavaciones de la Qal'a de los Banū Ḥammād, produjo los mismos tipos elementales, pero enriqueciendo la gama de los esmaltes y de las pinturas. Ninguna de estas innovaciones llegadas de Oriente parece haber pasado de Ifrīqiya a Marruecos. En Dchīra no se encuentran más que los tipos cerámicos españoles contemporáneos, a excepción de los más ricos».

* * *

La *Hispanic Society* de Norteamérica ha publicado un nuevo catálogo de la cerámica hispano-musulmana de sus colecciones, más amplio y mejor que el aparecido en 1915. Cons-

ta de 82 páginas de introducción, 292 de texto y 99 de láminas [1].

Su autora, la señora Wilson Frothingham, demuestra conocer admirablemente la no escasa bibliografía aparecida sobre la cerámica hispano-musulmana, y su estudio, al recoger y ordenar cuidadosamente datos esparcidos en diversas publicaciones, no



Granada. — Cuarto Real de Santo Domingo.
Azulejo. (Siglos XIII a XIV.)

siempre fáciles de lograr, prestará un excelente servicio a los aficionados a estas materias.

A la clasificación del catálogo se pueden poner algunos reparos. Lo mismo que en el manual del señor González Martí, se nota en esta obra la falta de un criterio bien definido para el estudio y la clasificación de los productos de los alfares his-

1 *Catalogue of Hispano-Moresque pottery in the collection of The Hispanic Society of America*, by Alice Wilson Frothingham (New York, 1936). El anterior catálogo, *Hispano-Moresque pottery in the collection of The Hispanic Society of America*, era debido a Edwin Atlee Barber (New York, 1915).

pánicos, que ambos trabajos clasifican unas veces atendiendo a la técnica de la fabricación; otras, a los colores empleados; en ocasiones, al estilo de la decoración y aun a la forma y al destino de las diversas piezas. Más acertado sería atender a uno solo de estos aspectos para hacer una clasificación general y, después, dentro de ésta, situar las subdivisiones que se consideren precisas. Jerarquizar todos aquellos factores que integran una obra cerámica parece labor primordial, anterior al intento de su historia o de su catalogación. La cerámica arquitectónica se mezcla en este Catálogo, sobre todo en su capítulo inicial — *Non-lustre pottery from Andalucia and Toledo* —, con variedades muy distintas de la doméstica. Los restantes capítulos constituyen agrupaciones más homogéneas. El penúltimo está consagrado a la cerámica dorada de Granada, de la que figuran en la colección de la *Hispanic Society* muy escasas piezas, siendo la más importante un esbelto gollete de un jarrón de la serie del famoso de la Alhambra de Granada, ahora guardado en una vitrina en la Sala de los Reyes del alcázar nazarí, gollete que la autora cree, fundadamente, a nuestro juicio, pudo pertenecer al otro jarrón existente en la Alhambra hasta los comienzos del siglo XIX y desaparecido por entonces. Fué adquirido este gollete por la *Hispanic Society* en 1913, no diciéndose de qué manos. Sería interesante poder seguir su historial hasta esa fecha.

Se cataloga en último lugar la loza dorada del reino de Aragón, lote el más numeroso de la colección, formado casi exclusivamente por piezas de Manises.

Entre los azulejos que posee la *Hispanic Society* se encuentra un ejemplar de los llamados «de la Banda», procedentes de la Alhambra. Otros hay en el Museo de Valencia de Don Juan, de Madrid, y en varios Museos extranjeros. Ostentan el escudo y el lema de la dinastía nazarí. Sus ángulos se cortaron en forma curva para colocar entre ellos unas piezas circulares en las que se repite el escudo con la banda, y el lema dentro de ésta. En la *almadraxa* del Salón de Comares del alcázar granadino quedan algunos, aunque casi están totalmente borradas sus decoraciones de oro y subsisten solamente las azules. En el mismo lugar hay otros que se hicieron a imitación suya en el siglo XVI — tal es

el reproducido en la página 68 de la obra del señor González Martí antes reseñada — y aun otros, réplica también, pero defectuosísima, de los primeros, hechos en el siglo XVII o en el XVIII.

El dibujo de estos azulejos se empleó, no sólo para solerías, sino también para zócalos y aun — destino poco conocido — para decorar la parte superior de una pequeña bóveda de medio cañón, precedente, al parecer, de los azulejos que en el siglo XVI se colocaban apoyados en viguetas, formando techos. Pero tanto esta aplicación de la cerámica, como la de formar pavimentos en las construcciones musulmanas andaluzas y, singularmente, en la Alhambra — citamos varios ejemplares al hablar del libro del señor González Martí — , no han sido divulgadas. En el catálogo de la *Hispanic Society* volvemos a leer que la cerámica vidriada se empleó en Andalucía en los zócalos, mientras que en el reino de Aragón también fué utilizada para los pavimentos, error combatido en páginas anteriores, con la cita de ejemplares de solerías andaluzas y de algún documento contemporáneo.

* * *

Escasas menciones, y casi siempre incidentales, han merecido los alfares que existieron en la ciudad de Toledo en la Edad Media. El Conde de Casal ha publicado un trabajo acerca de ellos, como base de estudios futuros más importantes [1].

Lucio Marineo Sículo, en el siglo XVI, enaltece la alfarería toledana: «En Toledo se hacen y labran mucho y muy recio, blanco y alguno verde y mucho amarillo, que parece dorado, y esto para servicio, porque lo más preciado es lo que está vidriado en blanco». Larruga, en sus *Memorias,* en el siglo XVIII, conceptúa por mejor la loza toledana que la de Talavera. Como productos de ésta y de Alcora se vienen clasificando no pocos que debieron salir de los alfares toledanos.

El dato más antiguo que de la cerámica toledana conocemos,

1 Manuel Escrivá de Romaní y de la Quintana, Conde de Casal, *Cerámica de la ciudad de Toledo. Estudios preliminares* (Madrid, 1935).

se halla en una «Escritura de depósito de loza», de Abū Ŷa'far Aḥmad b. Muḥammad b. Mugīṯ de Toledo († 459-1066), existente en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y que fué publicada por don Guillermo J. de Osma en sus *Adiciones a los textos y documentos valencianos*. El Conde de Casal reproduce, en fotograbado, esa escritura y publica de nuevo la traducción, revisada por don Miguel Asín. Se habla en este documento de «escudillas de barro vidriadas embadurnadas por dentro con cristal blanco y por fuera con cristal amarillo, o alheñadas, o adornadas, o doradas, o de color crema, lisas». El señor González Palencia publicó en su libro *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII* una lista de alfareros que trabajaron en Toledo en esa época, entre los cuales hay numerosos nombres árabes.

Se trata después, en la obra que reseñamos, de las tinajas de barro ordinario, estampadas, hechas en los siglos XV y XVI, pero derivadas de otras musulmanas; y de los brocales de pozo, de barro cocido, técnica barata de imitación de los de mármol, señalando los ejemplares del Museo Arqueológico de Toledo y del Victoria y Alberto de Londres, ambos del siglo XIV. Respecto a azulejos, se fabricaron en Toledo durante los siglos XV y XVI los llamados de cuenca y, entre ellos, las holambrillas de cetrería, los de lacerías geométricas, los de decoración renacentista y los heráldicos. Las últimas páginas del estudio del señor Conde de Casal están dedicadas a la cerámica toledana durante los siglos XVIII y XIX. — Leopoldo Torres Balbás.

LA CERÁMICA VIDRIADA DE MÁLAGA DESPUÉS DE LA RECONQUISTA DE LA CIUDAD

La alfarería era una de las más importantes actividades industriales de la Málaga medieval. Son muchas las fuentes literarias, anteriores y posteriores a la reconquista, que hacen referencia a la industria cerámica durante la dominación islámica. Al finalizar el siglo XV, había cesado el arte del vidriado en dicha ciudad,

pero perduró durante mucho tiempo, en plena producción, el gremio llamado de «olleros y tinajeros».

Las ollerías rendían uno de los mejores arbitrios de Málaga. Por ello y para incrementar el comercio exterior, su procurador, al requerir el 3 de enero de 1491 al repartidor de la ciudad para que se cumplieran las mercedes hechas por los Reyes Católicos al Concejo, y señalar sitios y casas para lugares y edificios públicos, le pide «dos casas con sus haciendas» para otros tantos maestros de hacer vidriado que ha acordado traer de Valencia.

La petición, en la que se da cuenta del acuerdo, figura en el folio 67 del libro I de Cabildos del Archivo Municipal de Málaga. Está inédita y dice así [1]:

«OTROSÍ digo que uno de los grandes tratos que en esta cibdad en tiempo de moros avia era de las ollerias e vedriado que en ella se fazia, e porque sy este se Reformase seria grand pro e noblecimiento della, porque los que a ella viniesen con mercaderias hallarian Retorno que llevar, e porque syendo las ollerias de la cibdad como son se acrecentarian sus propios, e por otros muchos provechos que a la dicha cibdad e vecinos della de lo suso dicho se seguiria, la dicha cibdad mi parte ha acordado de enbiar a valencia por dos mestros escogidos de fazer vedriado, para los cuales de parte de la dicha cibdad vos pido deys dos casas con sus faziendas que estén guardadas para los dichos oficiales, para que por estos se torne a Reformar el dicho tracto e oficio de facer vedriado.»

En el año 1500 los hornos de barro cocido estaban en Málaga, «cabe un sytio que fué dado a la dicha çibdad» para hacerlos. Junto a ellos se edificó luego el monasterio de San Francisco. El Concejo pidió entonces a los Reyes Católicos el traslado de los hornos a otro lugar, por ser perjudiciales a la casa religiosa [2]. — JUAN TEMBOURY.

[1] Nos ha sido facilitada su transcripción por el infatigable investigador y competente archivero don Francisco Bejarano Robles.

[2] *Documentos históricos de Málaga*, por el Dr. Luis Morales García-Goyena, t. II (Granada, 1907), pp. 73-74.

EL ARTE MUSULMÁN ESPAÑOL

En la revista *Hespéris,* M. Georges Marçais, cuyo nombre aparece tan frecuentemente en estas páginas, publica unos espirituales comentarios, llenos de simpatía y amor hacia nuestra patria, sobre el arte hispano-musulmán, a cuyo estudio viene contribuyendo desde hace años con muchas publicaciones [1].

Glosando la obra del señor Terrasse — otro ilustre hispanista atraído por España y su glorioso pasado — sobre el arte hispano-musulmán, afirma que éste es, en gran parte, creación española, como en dicho libro se prueba mediante un análisis muy preciso de las complejas influencias que sufrió durante cinco siglos de su evolución: influencias de Oriente, de Siria, de Bizancio, y aun de Egipto y Túnez. Bastantes de las formas de la Mezquita cordobesa proceden de santuarios sirios.

Con ʿAbd al-Rahmān II (mediados del siglo IX) se impone el prestigio de Bagdad. Para Terrasse, la influencia del arte helenístico de Siria y las tradiciones bizantinas son las que aparecen con mayor evidencia en la construcción del palacio de Madīnat al Zahrā', levantado por ʿAbd al-Rahmān III. En el reinado de su sucesor al-Ḥakam II (961-976), las aportaciones bizantinas se intensifican. A través de Egipto, Córdoba recibió la influencia del arte mesopotámico de Samarra, patente, sobre todo, en el techo de la Mezquita. En los productos de las artes industriales pueden señalarse también influencias orientales. Sin embargo, la decoración de ataurique que rodea a las representaciones de hombres y animales en los marfiles de los siglos X y XI, no debe nada o casi nada al Oriente.

Afirma Terrasse que el arte musulmán de España es inseparable de la tierra en que germinó, y que los artistas de la Andalucía musulmana nos han dejado una de las expresiones más claras y seductoras del genio artístico español. En las primeras obras musulmanas hay huellas de un arte local visigodo, que de-

[1] Georges Marçais, *L'Art musulman d'Espagne* (*Hespéris,* t. XXII, 1936, pp. 105-112).

bió de perdurar en el área popular, prolongándose a través del arte mozárabe.

A comienzos del siglo XI, el Califato de Occidente, unido precariamente bajo los grandes monarcas omeyas, se divide en pequeñísimos estados, por cuyas capitales se van a repartir los talleres artísticos de la Córdoba califal.

La caída del Califato aisla a España del otro extremo del Mediterráneo, independizando nuestro arte del oriental. Desgraciadamente, casi todas las obras del período de los reyes de Taifas han desaparecido, y tan sólo algunas escasas piezas, de marfil, de madera tallada, de cerámica y de tejidos, con los mutilados restos de la Aljafería de Zaragoza — hoy habría que añadir los de la Alcazaba de Málaga — , son lo único que podemos atribuir al siglo XI. Los elementos esenciales de las decoraciones esculpidas de la Aljafería, tanto las de yeso de muros y arcos como las de mármol y alabastro de los capiteles, provienen, en sus elementos esenciales, del arte cordobés. Por las formas que utiliza y por su mismo espíritu, este arte musulmán de España — por lo menos hasta el siglo XIII — aparece próximo al arte carolingio y al románico y expresa, «algunas veces con más claridad que este último», el espíritu decorativo occidental.

El arte de la Aljafería es profundamente español por la abundancia y riqueza desbordante del ornato; tendencia que ya aparece iniciada en la Mezquita de Córdoba. En algún momento, en el siglo XII, el ascetismo de los reformadores almohades refrenará esa tendencia; pero de modo pasajero. En el siglo XIV las decoraciones de la Alhambra son de una opulencia a la que no se aproximan ni las de las madrazas de Fez, ni las de las mezquitas contemporáneas de Tremecén.

Pero el arte hispano-musulmán es todavía más profundamente español por haber dado origen al mudéjar, aún tan deficientemente estudiado. Este arte alcanza extraordinaria amplitud en sus técnicas, en su área geográfica y en su duración, e impregna las capas populares, en las que sobrevive, demostrando su enraizamiento en lo mas íntimo del alma española. — T.

CON MOTIVO DE UNOS PLANOS DEL GENERALIFE DE GRANADA

La cercanía de la Alhambra ha perjudicado al renombre de los jardines del Generalife. Se suele ir a ellos como apéndice de la visita al alcázar nazarí. En el gran número de estudios y publicaciones de todas clases dedicados a la Alhambra, cuando se cita al vecino Generalife suele ser al final, rápidamente, como de pasada, agotado ya el caudal de ditirambos y admiraciones. Si se exceptúan las páginas consagradas a su descripción en la *Guía de Granada,* de don Manuel Gómez-Moreno [1] y las brevísimas líneas de su hijo en el tomito de fotograbados del *Arte en España* [2], nada, creemos, se ha escrito sobre el Generalife que merezca la pena de mencionarse. También los planos de sus jardines y pabellones, que se vienen copiando de unas en otras publicaciones, son esquemáticos, incompletos y erróneos.

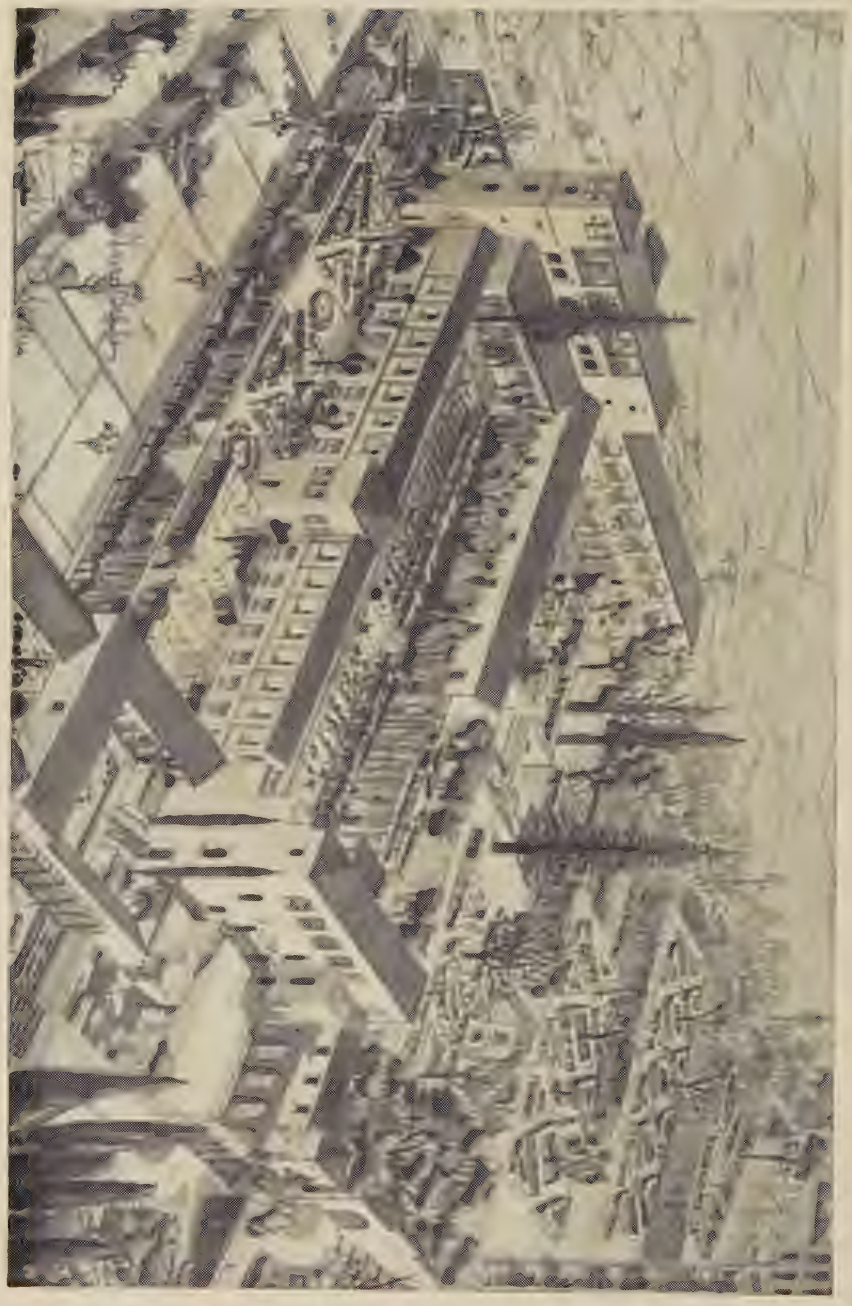
Desde que en mayo de 1925 quedó unido el Generalife a la dirección de la Alhambra, las obras realizadas en él no han sido escasas: consolidación de muros, armaduras y cubiertas; derribo de construcciones parásitas, sin interés histórico ni importancia artística; excavación y arreglo de la antigua subida y de los patios bajos de entrada; ampliación de jardines; trazado de carreteras que conducen al pabellón sobre el Darro y a la Silla del Moro, etc. Todas estas obras han asegurado la conservación de los edificios y permiten formarse idea más exacta de lo que fué el Generalife en otros tiempos.

Bajo nuestra dirección, el delineante don Manuel López Bueno († 1939) — uno de estos granadinos modestos, concienzudos y laboriosos que atraídos por el palacio nazarí le consagran sus actividades y no saben vivir lejos de sus muros — hizo unos planos detallados y exactos del Generalife, y don Francisco Prieto Moreno, actual Arquitecto-Director de la Alhambra, los uti-

[1] *Guía de Granada,* por don Manuel Gómez-Moreno (Granada, 1892), pp. 164-174.

[2] *El Arte en España, Alhambra, II.* Cuarenta y ocho ilustraciones con texto de Manuel Gómez-Moreno (Barcelona), pp. 10-11.

Córdoba. — Museo Arqueológico. Azulejo procedente de la capilla de San Bartolomé del Hospital de Agudos. (Siglo XIII o XIV.)



Granada. — Generalife. Perspectiva de conjunto.

Dibujo de F. Prieto Moreno.

Granada. — Generalife. Detalle de los jardines.

Fot. Prieto Moreno.

Granada.— Generalife. Detalle de los jardines.

Fot. Prieto Moreno.

lizó para una serie de excelentes dibujos, de los que forma parte la perspectiva cuya reproducción acompaña a estas líneas, y que permite formarse idea de la complejidad de niveles y disposiciones del jardín granadino. Planos y perspectivas fueron presentados por su autor a la Exposición Nacional de Bellas Artes de 1936.

La «Huerta del Rey», el Generalife o Genalarife, palabra que quiere decir, según Hernando de Baeza, «la más noble y subida de todas las huertas», es el complemento de la Alhambra. Está emplazado el Alcázar nazarí en una colina fuera de Granada, distante y próximo, al par, de la ciudad; su cerco de torres y murallas le protege, lo mismo de un posible y siempre temido ataque de las gentes que viven apiñadas en las angostas callejuelas de Granada y en las alquerías de sus alrededores, que de los enemigos lejanos que cualquier día pudieran aparecer tras las colinas que rodean la Vega. A los salones y miradores de la Alhambra los ruidos de Granada — próxima y lejana al mismo tiempo — llegan amortiguados por la distancia y el desnivel. El monarca vive vigilando a sus súbditos: desde lo alto de la colina roja, los ve circular por las calles y registra incluso el interior de muchas de sus casas, sin mezclarse a su existencia.

Pero la Alhambra es, a su vez, una pequeña ciudad poblada por familiares del monarca, funcionarios, servidores, menestrales y soldados. Cuando aquél sintiese deseos de soledad, o quisiera, como dice Luis del Mármol, «quitarse del tráfago y comunicación del pueblo escandaloso y amigo de novedades» [1], saliendo por una puerta excusada cercana al Patio de los Leones y cruzando frente al Partal, llegaría a la puerta del recinto exterior, situada al pie de la torre que hoy llamamos de los Picos, y, atravesando luego el barranco, penetraría en el Generalife por un callejón pendiente y empedrado, entre dos altas tapias de argamasa, que conduce a dos patios pequeños, de modesta arquitectura. De forma análoga iba de la residencia palatina a sus magníficos jar-

[1] *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada,* por Luis del Mármol Carvajal, segunda impresión (Madrid, 1797), I, p. 29.

dines el sultán de Túnez en el siglo XIV, por una calle entre altos muros, en compañía algunas veces de sus mujeres y de sus eunucos, según refiere un escritor contemporáneo. También Mustansir, cuenta Ibn Jaldūn, unió su palacio con los jardines de *Ra's al-ṭābiya* por dos largos muros paralelos de diez codos de altura, separados por un paso de este mismo ancho, aproximadamente, que protegían de miradas indiscretas al harem del sultán cuando iba a aquéllos [1].

En el Generalife todo es sencillo e íntimo. No hay nada — arquitectura o naturaleza condicionada por la mano del hombre — que trate de asombrarnos con pretensiones de magnificencia o de monumentalidad. Todo se ha hecho para el puro goce de la contemplación individual. Hay patios y jardines de perspectivas limitadas, y miradores colocados con un arte incomparable, desde los cuales la vista se extiende por amplísimos horizontes. Abajo quedaba la Alhambra, con su vida oficial y su tumulto cortesano, y, más honda, la ciudad, que se dilataba en nuevos barrios, a medida que el dominio musulmán menguaba frente al empuje cristiano.

Pero el Generalife no debió satisfacer todavía el deseo de alejamiento y de contemplación de vastos panoramas de los dueños de Granada, y a mayor altura que aquél levantaron otros palacios. Del más elevado, el de Dār al-ᶜarūsa, hemos desenterrado restos considerables hace pocos años. Subióse a ellos el agua para crear huertas y jardines, llenar albercas y hacerla saltar en fuentes y surtidores, pero a costa de penosos y complicados artificios cuyo sostenimiento hubo de abandonarse pronto, cuando el reino granadino vivía con la angustia de su fatal y próxima extinción.

De todos esos vergeles que cubrieron las laderas y la meseta del Cerro del Sol, sólo queda el Generalife, que, con sus jardines y sus fuentes, en la renovación constante de las estaciones,

[1] Ibn Faḍl Allāh al-ᶜUmarī, *Masālik el Abṣar fi Mamālik el Amṣār*, I, *L'Afrique, moins l'Égypte*, traduit et annoté..... par Gaudefroy-Demombynes (París, 1927), pp. 117-118.

conserva una vida que a veces parece faltar a las salas vacías de la Alhambra.

Frente a otros jardines de aparato, lejanos en el tiempo y en el espacio de estos andaluces, en los que caben dilatados séquitos, pomposos desfiles, majestuosas comitivas, muchedumbres, en fin, éste del Generalife ha conservado su carácter de jardín individual: en sus paseos, en sus miradores, en sus estancias, hechas para el reposo y la contemplación, no caben más que un número muy reducido de gentes. Aun el acompañamiento, familiar y casero, de mujeres y eunucos, con los que iba a sus jardines el Sultán de Túnez en el siglo XIV, nos parece excesivo para éste de Granada.

¿Cómo sintieron la naturaleza y el paisaje los musulmanes andaluces? Algunos de nuestros arabistas debieran decírnoslo. Seguramente de manera bastante distinta a como hoy lo sentimos. Existen en los palacios granadinos una serie de miradores construídos, creemos, con el solo objeto de la contemplación de más dilatados y espléndidos horizontes. Son estancias altas y pequeñas, de acceso poco visible, cuyos muros se abren por reducidos arcos de rica decoración, que enmarcan admirablemente el paisaje. Nos complace pensar que a la melancolía, al «dolorido sentir» del último monarca nazarí, contribuyera en mayor medida que la pérdida del poderío material y las riquezas y honores, que cualquiera de sus súbditos hubiera sabido llorar hondamente, el no poder volver a contemplar, desde los reducidos miradores de sus palacios, el milagro del paisaje granadino. Y la melancolía por esta pérdida sí que no serían capaces de sentirla muchos de sus antiguos gobernados.

Un almeriense nacido en el siglo XIII, Ibn Luyūn (681 = 1282 — 750 = 1349), en un poema sobre agricultura y jardinería, que permanece aún inédito en la Biblioteca de la Escuela de Estudios Arabes de Granada, nos ha dejado el programa virgiliano de una casa de campo, tal como se entendía en aquella época en Andalucía.

Algunos años antes de que lo escribiera, Muḥammad I Ibn

al-Ahmar había abierto el surco de la Acequia Real, transformando la reseca aridez de unos cerros pelados en la fecundidad magnífica del Generalife y de la Alhambra, hijos directos de las aguas del Darro.

Esa disposición que el almeriense Ibn Luyūn aconseja para las casas de campo es, algo ampliada, y con las variaciones impuestas por el relieve del suelo, la del Generalife [1]:

«En el lugar más elevado del jardín deberá construirse una casa, para facilitar su guarda y vigilancia. La orientación será hacia Mediodía, elevando algo el sitio donde vayan a emplazarse la alberca y el pozo. En lugar de este último será mejor construir una acequia que corra bajo la umbría de árboles y plantas. Cerca de ella se plantarán macizos, que estén siempre verdes, de todas las plantas que alegran la vista y, algo más apartadas, diversas variedades de flores y árboles de hoja perenne. Un cerco de viñas rodeará toda la finca y, en la parte central, emparrados darán sombra a caminos que encuadrarán los arriates. En el centro se ha de levantar, para las horas de reposo, un pabellón abierto por todos lados y rodeado por rosales trepadores, arrayanes y las diferentes flores que embellecen un jardín. Será más largo que ancho, para que la vista no se fatigue contemplándolo. En la parte más baja se dispondrá una nave de habitación para los huéspedes que hagan compañía al propietario; tendrá su puerta y una alberca que, oculta por un grupo de árboles, no podrá verse desde lejos. Convendrá, además, construir un palomar y una torrecilla habitable.»

La bella perspectiva de Prieto Moreno da buena idea de las disposiciones actuales del Generalife, aunque no de los grandes desniveles de las paratas de sus jardines, que parecen disminuídos en el dibujo por exigencias de éste. En la parte inferior se alcanza a ver un ángulo del primer patio al que se llegaba por el ca-

[1] Se publicó el texto árabe en la *Crestomatía arábigo-española*, de Lerchundi y Simonet (Granada, 1881), pp. 136-137. Lo tradujo al francés — y de esta versión procede la nuestra — E. Lévi-Provençal, en su obra *L'Espagne musulmane au Xème siècle* (Paris, 1932), pp. 174-175.

llejón pendiente, encerrado entre altas tapias, que le daba entrada desde la Alhambra; después, un segundo patio; ambos, así como la subida, sin carácter monumental, obras sencillas, de tránsito. Cada uno tenía su puerta; otra existió en el arranque del camino de subida, frente a la Torre de los Picos, y aún encontramos nosotros los cimientos de otra que cortaba el callejón a media ladera.

En el frente del segundo patio se alza el cuerpo principal de construcción, indicado no sólo por su altura, sino también por el dintel de cerámica vidriada de su ingreso. Traspasado éste, se asciende por una escalera al Patio de la Acequia, parte la más importante del Generalife. A Mediodía de este cuerpo principal quedan algunas construcciones, rehechas con los escasos datos y restos subsistentes, y otras en cimientos: debieron pertenecer a locales de servicio, sin importancia decorativa. A esta parte es a la que se llega hoy por el famoso Paseo de los Cipreses, creación del siglo XIX [1], que ha sustituído por una entrada de aparato, pero bellísima, la modesta y escondida de tiempos anteriores.

El aspecto actual del Patio de la Acequia es bastante diferente del que tuvo en la época árabe. Mucho menos recargado de construcciones, quedaba entonces más unido con los jardines que le rodean. El pabellón que le cierra a Mediodía, formaba su principal núcleo de edificación, como se dijo. Al otro extremo había un pabellón bastante más bajo, integrado por un pórtico, una sala alargada con sus alcobas tras él, y una torre saliente que se agregó con posterioridad, pero en época árabe, avanzando sobre el valle del Darro. Por orden de la Reina Católica levantáronse sobre este pabellón dos pisos y, más tarde, se le añadieron otras construcciones, que produjeron un desequilibrio en la composición, al quedar como edificio más importante el que cierra el patio a Norte en vez del meridional, y privaron a la galería y mirador alto de éste de la vista de parte de la ciudad y del valle del Darro que antes tuvo, como término lejano y fondo del Patio

1 En el plano del Generalife, hecho hacia el año 1800, que se publica en la obra *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne,* por Alexandre de Laborde (Paris, 1812), tomo segundo, no aparece aún el Paseo de los Cipreses.

de la Acequia. Otras construcciones posteriores, como la galería que limita ese patio a Poniente y la nave del frente E., han contribuído a desfigurarlo, lo mismo que el pórtico de dos cuerpos, construído de 1584 a 1586 [1], que cierra a Norte el jardín alto. Y aún hoy, la impresión de pesadez, si se la compara con la ligereza y gracilidad de la disposición primitiva, no es tan grande como hasta hace pocos años por haber derribado nosotros la capilla, que ocultaba el mirador abierto en el centro del lado de Poniente del patio, y los dos cuerpos que flanqueaban la torre avanzada sobre el valle del Darro en el pabellón Norte, construcciones todas ellas mezquinas, modernas y desprovistas de interés artístico e histórico.

No quisiéramos que en las líneas anteriores se viera un deseo de derribar construcciones posteriores a las musulmanas para conseguir — vano empeño — un Generalife tal como estaba en el siglo XIV. Se ha demolido ya todo lo que podía desaparecer sin menoscabo de su monumentalidad y de su historia. Incluso el pabellón alto, aislado, obra de 1836 y que encontramos ruinoso, se reparó a pesar de las duras críticas de que ha sido objeto.

Una inscripción, en versos árabes, que se extiende por la faja de recuadro de los tres arcos de ingreso al salón del pabellón septentrional del Generalife, se refiere a una renovación de ese edificio y de sus adornos realizada en el año de la victoria, es decir, en el de un triunfo sobre los cristianos, que sería el que obtuvieron en el combate de Sierra Elvira, en 1319 [2].

La inscripción alude también al monarca Ismāʿīl, sin duda el 1° (1313-1324); las de los nichos abiertos en las jambas del triple arco nombran también a este mismo rey [3]. El Generalife ha de ser, pues, anterior a esa fecha, a la que tal vez corresponda la construcción de la torre avanzada sobre el Da-

1 *Guía de Granada,* por don Manuel Gómez-Moreno, p. 173.

2 *Inscripciones árabes de Granada;* por don Emilio Lafuente y Alcántara (Madrid, 1859), pp. 189-191.

3 *Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife,* por A. R. Nykl, apud *Crónica Arqueológica de la España musulmana,* IV (Al-Andalus, IV [1936]), pp. 193-194.

rro, cuyos muros cortan los balcones que primitivamente tuvo la sala.

En el pequeño mirador del lado de Poniente del Patio de la Acequia, reconstruído al derribar la capilla, se encontraron, bajo los paños de escayola que decoraban sus muros, otros, con adornos de pequeño tamaño, semejantes a los que se conservan en el mirador alto del Partal y en el ex convento de San Francisco, de la Alhambra. Muy imprecisa aún la cronología de bastantes de las decoraciones granadinas, así como de las construcciones que adornan, convendría hacer un estudio detallado de todas ellas, basándose en algunas que, como éstas del Generalife, parecen de fecha segura.

Es relativamente fácil distinguir en el Generalife las construcciones musulmanas de las posteriores cristianas, pero muy difícil llegar a determinar cuáles son las trazas que se conservan de sus jardines anteriores a la Reconquista. Tan sólo las descripciones antiguas nos pueden guiar en esa investigación y, singularmente, la detallada del embajador veneciano Andrea Navagiero, que visitó Granada en el año 1526, ya que ni Ibn Baṭṭūṭa ni al-ʿUmarī, en sus referencias sobre la Granada del siglo XIV dicen nada del Generalife, y el alemán Münzer, que visitó el jardín granadino en 1494, tan sólo refiere haber visto cómo muchos operarios moros restauraban conforme a su estilo labores y pinturas, prueba de lo deteriorados que deberían estar estos edificios cuando la Reconquista (probablemente por el abandono y los daños causados por los terremotos), y de la solicitud de los Reyes Católicos en su conservación.

Describe Navagiero el Patio de la Acequia, poblado, como hoy, de arrayanes y naranjos, y otro «todo cubierto de verduras, en donde se ha hecho un prado con algunos vistosísimos árboles», que ha de ser el del Ciprés de la Sultana. Describe también otro «patio más bajo, y no muy grande, el cual está ceñido en derredor por unas yedras tan frondosas, que no se ve cosa alguna del muro, y tiene algunos balcones que miran hacia un peñasco, por debajo del cual, en lo hondo, corre el río Darro, ofreciendo una vista deleitosa y placentera». Este patio, en me-

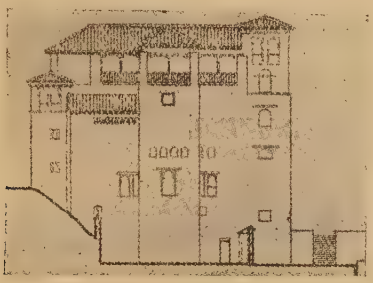
dio del cual «hay una grande y bellísima fuente con una gran taza, y por el caño de en medio sube el agua en alto más de diez brazas, arrojando gran caudal de ella», será el que está bajo la torre avanzada sobre el Darro, y que conserva su surtidor en el centro de una gran taza de fuente. Finalmente, encomia Navagiero la escalera por cuyos costados, en alto, corre aún el agua hoy día: «En lo más alto de este sitio hay, dentro de un jardín, una hermosa y ancha escalera que sube a un pequeño llano, en donde, por cierta piedra que allí hay entra todo el golpe de agua que surte el palacio..... La escalera está hecha de modo que de cierto en cierto número de escalones tiene una meseta plana, en cuyo centro hay una concavidad en donde poder recoger el agua. También los pretiles que por ambos lados guarnecen la escalera tienen sus piedras ahuecadas por encima, como canales. En la altura en donde está el agua hay sus llaves por separado para cada parte adonde ha de correr; de manera que, cuando se quiere, dejan salir el agua, la cual corre por los canales que están en los pretiles. Según se quiere, se la hace entrar en las pilas que hay en las mesetas de la escalera, o correr toda junta; y asimismo, si se quisiese mayor cantidad de agua, se puede hacer que crezca tanto, que no puedan contenerla ni los canales de los pretiles ni las pilas de las mesetas; así que, derramándose por la escalera, quedan muy lavados todos sus escalones, y aún suele quedar mojado alguno que se pone allí, haciéndose de este modo varios juegos y burlas» [1].

También cuenta el embajador veneciano que bajo la galería que cierra a Poniente el Patio de la Acequia se veían mirtos grandes, espesos y cortados tan por igual, que semejaban un verde e igualísimo prado.

Después de atender a la conservación del Generalife durante varios años, hubiéramos deseado consagrarle una monografía,

[1] *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas*, por don Francisco Javier Simonet (Madrid, 1860), pp. 179-181; *Viajes por España de Jorge de Einghen, del Barón León de Rosmithal de Baina, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero.* Traducidos, anotados y con una introducción por don Antonio Mª Fabié, *Libros de Antaño,* VIII (Madrid, 1879).

incapaces de más alto homenaje. Pero la vida va de prisa y hay que atender al afán diario. Sirvan como testimonio de nuestra devoción por «la más noble y subida de todas las huertas» estas páginas desordenadas, escritas en torno a una lámina. — LEOPOLDO TORRES BALBÁS.



Granada. — Generalife. Frente N. del pabellón sobre el Darro.

ÍNDICE CRONOLÓGICO

Siglos IX y X. — Las cúpulas de las más importantes mezquitas españolas y tunecinas de los siglos IX y X.

Siglos IX, X y XI. — Las piezas de cristal de roca y arte fāṭimī encontradas en España: Lote del Monasterio de Celanova.

Siglo X. — La civilización mozárabe.

Siglos VIII al XV. — Los modillones de lóbulos.

Siglos VIII al XV. — El arte hispano-musulmán en varias publicaciones recientes.

Siglos X al XV. — De cerámica hispano-musulmana.

Siglo XV. — La cerámica vidriada de Málaga después de la Reconquista de la ciudad.

El arte musulmán español.

Con motivo de unos planos del Generalife de Granada.

ÍNDICE DE LUGARES[1]

Ager (Lérida), 7 a 14.
África, 16, 17, 21.
Alcora (Valencia), 41.
Algeciras (Cádiz), 23.
Andalucía, 33, 34, 40, 41, 44, 49.
Angers: Catedral, 8; Museo de San Juan, 8.
Aquisgrán: Catedral, 11.
Aragón, 26; Reino de, 40, 41.
Astorga (León): Catedral, 13.

Bagdad, 8, 9, 44.
Bamberg, 11.
Barcelona: Exposición Internacional, 24, 34.
Berlín: *Kaiser Friedrich Museum*, 29.
Berna, 1.
Bética, 21.
Bizancio, 9, 12, 44.
Bobastro (Málaga), 23.
Borgorst, 11.
Bū Regreg, 36.

Cádiz, 21.
Celanova (Orense): Monasterio de, 1, 6, 14.
Cerdaña, 19.
Córdoba, 15, 17, 21, 44, 45; Capilla de San Bartolomé, 29, 31, 32, 33; Mezquita mayor, 2, 3, 5, 16, 18, 20, 21, 22, 44, 45; Capilla de Villaviciosa, 3; Museo Arqueológico, 31, 32.
Cuenca, 15.

China, 7.

Darro: Río, 46, 50 a 55.
Dehīra: Castillo, 36, 37, 38.

Egipto, 7, 9, 12, 22, 44.
El Cairo, 25.
España, 1, 13, 19, 20, 21, 22, 28, 29, 35, 36, 38, 44, 45; musulmana, 5, 6, 16, 17, 20, 24, 37.
Essen, 11.
Estrasburgo, 21.
Estrecho de Gibraltar, 20.

Fez: Madrazas, 45.
Francia, 12, 15, 21.
Fusṭāṭ, 9.

Granada, 27, 32, 40, 47, 53; Acequia Real, 50; Alhambra, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 40, 41, 45 a 51; ex convento de San Francisco, 53; Partal, 47, 53; Patio de los Leones, 47; Torre de los Picos, 47, 51; Cuarto Real de Santo Domingo, 39; Dār al-ʿarūsa: Palacio de, 48; Escuela de Estudios Árabes, 49; Generalife, 1, 46 a 55; Cerro del Sol, 48; Silla del Moro, 46.
Gormaz (Soria): Castillo de, 23.
Guedlinburgo, 11.

Hamburgo: Museo, 12.

Ibiza, 23.
Ifrīqiya, 16, 38.
ʿIrāq, 8, 22.
Irún (Guipúzcoa): Aduana, 29.

Jerez de la Frontera (Cádiz): Cartuja, 27, 34.
Jerusalén, 8.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Levante, 25, 26, 33.
Londres: Museo Victoria y Alberto, 14, 42.

Madīnat al-Zahrā' (Córdoba), 15, 20, 23, 27, 33, 37, 38, 44.
Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 27, 29, 34; Museo de Valencia de Don Juan, 27, 40.
Magrib, 37.
Málaga, 1, 23, 24, 27, 32, 42, 43; Alcazaba, 23, 24, 27, 30.
Manises (Valencia), 25, 32, 36, 40.
Marruecos, 22, 38.
Medina Elvira (Granada), 23, 33.
Medinaceli (Soria), 23.
Mediterráneo, 6, 25, 45.
Munich, 11; Exposición de Arte musulmán, 29.

Narbona, 21.
Nueva York: *Hispanic Society*, 28, 38.

Osnabrűck, 15.

Palermo: Museo Nacional, 28, 29.
Paterna (Valencia), 25, 32, 33, 35, 36.
Pechina (Almería): Mezquita mayor, 5.
Persia, 9.
Petrogrado: Ermitage, 28.
Pirineos, 19.

Qal'a de los Banū Ḥammād, 38.
Qayrawān (Túnez): Mezquita mayor, 2 al 5, 17.

Ra's al-ṭābiya, 48.

Salé, 36.
Samarra, 44.
San Cebrián de Mazote (Valladolid), 17.
San Miguel de Escalada (León), 18.
San Millán de la Cogolla (Logroño), 11, 13.
Santa María de Huerta (Soria): Monasterio, 18.
Santiago de Peñalba (León), 14.
Sevilla: Exposición, 27.
Sierra Elvira, 52.
Siria, 7, 8, 44.

Tabernes de Valldigna (Valencia): Mezquita de la Xara, 20.
Talavera (Toledo), 41.
Ténès (Argelia), 5.
Teruel, 25, 33.
Toledo, 40, 41, 42; Convento de la Concepción Francisca, 35; Museo Arqueológico, 43.
Tremecén (Argelia): Mezquita, 45.
Túnez, 44, 48; Mezquita mayor, 5, 6, 49.

Urgel (Lérida), 14.

Valencia, 43; Catedral, 8; Mercado, 23.
Vendôme (Francia): La Trinidad, 17.
Venecia: San Marcos, 10, 12.
Verdún (Francia), 8.

Zaragoza: Aljafería, 45.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Mu'min, 36.
ʿAbd al-Raḥmān I, 2.
ʿAbd al-Raḥmān II, 2, 3, 44.
ʿAbd al-Raḥmān III, 44.
Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. Muḥammad b. Mugīṯ de Toledo, 42.
ʿAḍud al-Dawla, 8.
Almanzor, 18.
Almarche, 20.
Asín (Miguel), 42.
ʿAzīz, 10.
Aubert (Marcelo), 21.

Baeza (Hernando de), 47.
Banū Aswad, 5.
Behague (Condesa de), 14.

Camón Aznar (José), 1, 15.
Candeira (C.), 17.
Casal (Conde de), 41, 42.
Cunegunda, 11.

Chauliat, 17.

Davillier, 25.

Enrique II, 11.

Fátima, 28.
Fikry (Ahmad), 2, 5.
Fortuny, 27, 28, 29.

Gómez-Moreno (Manuel), 13, 14, 46.
González Martí (Manuel), 33, 35, 36, 39, 41.
González Palencia, 42.
Glotz (Gustavo), 21.

al-Ḥakam, 10.
al-Ḥakam II, 3, 6, 44.
Heilbronner (Raúl), 29.
Hernández (Félix), 6, 29.

Ibn Baṭṭūṭa, 53.
Ibn Jaldūn, 48.
Ibn Luyūn, 49, 50.
Ibn Saʿīd, 34.
Ilduara, 14.
Ismāʿīl I, 52.

Juan II, 20.

Lambert, 1, 3, 5, 6, 15.
Larruga, 41.
Lévi-Provençal, 3.
López Bueno (Manuel), 46.
Lozoya (Marqués de), 19, 20.

Maqqarī, 34.
al-Maqrīzī, 10.
Marçais (Georges), 3, 4, 21, 44.
Marco Polo, 8.
Marineo Sículo (Lucio), 41.
Mármol (Luis), 47.
Martinenche, 15.
Matilde, 11.
Muḥammad I Ibn al-Aḥmar, 49, 50.
Münzer, 53.
Mustanṣir, 10, 48.

Nāṣir-i-Jusraw, 9.
Navagiero (Andrea), 53, 54.

Osma (Guillermo J. de), 42.
Otón III, 11.

Prieto Moreno (Francisco), 46, 50.

Recesvinto, 12.
Reina Católica, 51.

Renato de Sicilia, 8.
Reyes Católicos, 53.
Riaño, 25.
Rodríguez Cano (José), 29.
Rudesindo, 14.

S., 22.
San Esteban, 11.
San Luis, 8.
San Magdalveus, 8.
Sancho III, 11,
Santo Toribio, 13.
Simonetti, 18, 19.
Suintila, 12.
Sultán de Túnez, 49.

T., 1, 6, 45.
Temboury (Juan), 1, 43.
Terrasse, 36, 37, 38, 44.
Theofano, 11.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 42, 55.

ʿUmar b. Aswad, 5.
al-ʿUmarī, 53.

Velázquez Bosco, 15.

Wilson Frothingham, 39.

Yūsuf III, 27.

Zāhir, 10

VARIEDADES

ETIMOLOGÍAS

¡Ala! *Interjección que se emplea para infundir aliento o meter prisa.*

En el *Boletín de la Academia Española* (junio de 1920, p. 359), demostré que esta interjección es, por su etimología, distinta de *¡hala!* y que procede del ár. يا الله *(yā Allāh)* ¡oh Dios!, porque actualmente tiene en Marruecos esta jaculatoria el mismo sentido y uso que nuestro *¡ala!* La supresión de la *y* inicial (del todo fónico *yala*) explicábala entonces como un caso de aféresis, análogo al de *ayuno* por *jejunium*.

Posteriormente he encontrado un caso típico de dicha jaculatoria con supresión del *yā* inicial y con el mismo sentido. En la *Risālat al-anwār* del murciano Ibn ʿArabī (Cairo, 1332 héj.), p. 15, se lee: فالله الله تحفظ من تلبيس النفس الخ, que significa: «¡Ea, ea!, guárdate de las ilusiones del amor propio....., etc.» En este pasaje empléase repetido el nombre de Dios *(Allāh, Allāh)* a modo de interjección para infundir aliento, sin ir precedido de la exclamación يا *(yā)*.

Andosco, ca. adj. *Aplícase a la res de ganado menor que tiene dos años. U. t. c. s.*

Al definirlo así el *Dicc. de la Lengua,* no le da etimología. Aunque pudiera suponerse que deriva de *dos,* conviene corregir, ante todo, tal definición, sugeridora de esa sospecha, porque *andosco* no se aplica hoy a la cría de dos años cumplidos, sino a la que ya tiene

tres. Así, en efecto, consta por el siguiente texto tomado de la *Zootecnia o tratado de ganadería e industrias rurales,* de Pedro Moyano (Zaragoza, 1907), p. 381:

> El *ganado lanar* le forman el conjunto de individuos de la especie ovina, y éstos reciben diferentes denominaciones: el macho destinado a la procreación se llama *morueco* y la hembra *oveja de vientre;* a las crías se las dice *caloyo* o *recentín* desde que nacen hasta los ocho días; *ternascos* o *corderos lechales,* mientras el período exclusivo de lactancia; *pastencos,* hasta los ocho meses; *borregos,* cuando tienen un año de edad; *primal,* a los dos; ANDOSCOS, a los tres; *tresandoscos* o *cuatreños* a los cuatro años, y a las dos clases anteriores *carneros,* siempre que hayan sido castrados en su primera edad y se destinen a la producción de carne. Llámase, por último, *castrón,* al macho que ha procreado y después se le anulan las facultades reproductoras, destinándole al engorde o cebo.

No quiere esto, sin embargo, decir que *andosco* haya significado siempre cordero de tres años, pues el *Dicc. de la Lengua* debió basarse en autoridades para suponerlo de dos años. Es más: en la *General et grand Estoria* de Alfonso el Sabio (edic. Solalinde), libro XX, cap. 26, p. 567, col. *a,* lin. 20, se define categóricamente a las ovejas andoscas, como de un solo año: «El marueco a por natura de non querer las ouejas andoscas, e llaman en Castiella andoscas por ouejas annales.» Se ve, por lo tanto, que el uso ha sido vacilante en la aplicación de esta voz, pues ha significado oveja o cordero de un año, de dos y de tres.

Descartada, pues, la definición de *andosco* que da el *Dicc. de la Lengua,* hay que desechar asimismo la sospecha de que su etimología derive de *dos.* Que yo sepa, tampoco en la lengua latina existe nombre o adjetivo alguno, aplicados al cordero, que puedan considerarse como origen de la voz *andosco.* En la lengua árabe, cuya riqueza de vocablos relativos al ganado menor es extraordinaria, aparece, junto a otros sinónimos, النشقة *(al-nušqa),* que fonética y semánticamente ofrece probable parentesco con *andosca.* Véase, primero, en el pasaje siguiente del *Diccionario de ideas afines* del murciano Ibn Sīda († 458 de la héjira = 1065 de J. C.), el significado de dicha voz:

Nombres de las crías del ganado menor por su edad.

(Ibn Sīda, *Mujaṣṣaṣ*, VII, 184, 1ª 6 inf.)

A la oveja, al principio de su nacimiento, se le llama *ṭallī* [es decir, «la sujeta por sus patas»], porque se le sujeta fuertemente su mano y su pie con una cuerda, cuyo extremo se ata a cualquier cosa. A la cuerda se le llama *ṭilā'*. [185] Se la ata así, en vez de sujetarla con un nudo corredizo al cuello, por miedo de que se ahorque, al dar vueltas, con el nudo al cuello. Y si se la ata con la cuerda al pie y a la mano, es por miedo del lobo y para que cada madre conozca a su cría..... A los tres días, se la sujeta ya con la cuerda de nudo corredizo al cuello, durante tres meses. Así, la llevan a la vista, cuando sale a pastar el ganado, para que no se pierda y la devoren las fieras, y así pueda también mamar de su madre. Le dan de mamar dos veces al día, cuando es muy pequeña, y cuando ya tiene un mes, una vez sólo..... La argolla con que la sujetan se llama *al-ribqa* y a la oveja, así sujeta, se la llama *rābiqa* y *ribqa*..... También se le llama *al-nušqa*, con el mismo sentido de *ribqa*. [186] Pasado ya un año, se la llama *ʿarīḍ*, cuando ya pace y no mama. [187] Cuando ya está en edad de ser sacrificada, se la llama *ḏabīḥ*.....

De este pasaje de Ibn Sīda resulta que *al-nušqa* se aplica entre los árabes a la oveja, hasta que cumple un año de edad, en que ya se la llama *ʿarīḍ*. Tal uso coincide, pues, casi exactamente con el de *andosca* en la *General Estoria* (siglo XIII) que por su fecha está también más cerca de Ibn Sīda (siglo XI de J. C.).

Resta ya tan sólo justificar la derivación fonética de «andosca» < *al-nušqa*. Ante todo, la letra solar *n*, inicial de esta voz, se duplica por el *tašdīd* eufónico, al ir precedida del artículo *al*, resultando *an-nušqa*. La vocal *ḍamma* se tradujo, no sólo por *u*, sino por *o*; así, por ejemplo, *bundūq* dió «bodoque». Según esto, *al-nušqa* se pronunciaría *annosca*. El grupo *nn* no siempre dió *ñ*, como en *añafil* (de *al-nafīr, an-nafīr*), sino que también dió *nd*, según me sugiere Menéndez Pidal con el apoyo de los siguientes casos: la voz céltica *arapennis* da en ant. esp. *arapende; pĭnnŭla* da *péndola* y *péñola* (dimm. de *pĭnna* (semiculta la voz castellana); *pendón* es, en ital., *pennone;* hasta la *n* sencilla de *perinola* se hace *perindola* en toda la Mancha; inversamente, *nd* se hace *nn* en *cañado*, que deriva de *candado*. Conforme a estos ejemplos, *annosca* daría, pues, *andosca*, aplicado a la oveja, y luego, *andosco*, por analogía, para el cordero.

Arnadí. m. *Dulce casero, hecho al horno, con pulpa de calabaza y moniato, aderezada con azúcar y canela y rellena de piñones, almendras, avellanas y nueces, que tradicionalmente se consume durante la Semana Santa en muchos pueblos de la Ribera de Valencia.*

Nuestro maestro Ribera insinuó en el *Almanaque de «Las Provincias»* (1933, p. 223) el probable origen árabe de este dulce y de su nombre, derivándolo del adjetivo denominativo *garnāṭī* (غرناطيّ), que significa «granadino». Su terminación en *í* aguda es, en efecto, corriente en buen número de voces españolas y valencianas, como *maravedí, turquí, carmesí, jabalí, rafalí, valensí,* que indican procedencia u origen. *Garnāṭī* significa, pues, «originario de *Garnāṭa*», que es como los árabes llamaron a Granada. La *g* inicial se perdió, como en *alarido,* del ár. *al-garīd* (الغريد); *alara,* del ár. *galāla* (غلالة), película del huevo; *arel,* del ár. *girbāl* (غربال), criba, etc.

Atavío. *Compostura y adorno. Vestido. Objetos que sirven para adorno. Conjunto de prendas, galas y adorno de vestido.*

Ataviar. *Componer, asear, adornar, aprestar, pertrechar.*

Carecen de etimología estas voces en el *Diccionario de la Lengua.* No tienen tampoco con las lenguas europeas parentesco alguno, aunque Meyer-Lűbke (*Wőrterbuch,* 8601) las entronca con el got. *taujan,* «fabricar», «efectuar».

Probablemente proceden del árabe عَتّابِيّ *(ᶜattābī):* especie de tela de seda y algodón de diversos colores, que tomó su nombre de un barrio de Bagdad donde se fabricaba. El viajero andaluz Ibn Ŷubayr, oriundo de Valencia y nacido en Granada, habla de este barrio al describir la ciudad de Bagdad en su *Riḥla* o *Viaje* que realizó entre 1183 y 1185 de nuestra era. Dice así (edic. Wright, Leyden, 1852, p. 227): «Entre los diferentes barrios [de Bagdad] hay uno que se llama *al-ᶜAttābiyya,* en el cual se fabrican los tejidos *al-ᶜattābiyya,* que son de seda y algodón de colores variados.» El nombre del barrio derivó, a su vez, del de un personaje, llamado ᶜAttāb, viznieto de Umayya [Omeya], que en aquél tenía su casa solariega. Cfr. Dozy, *Descrip-*

tion de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī (Leyde, Brill, 1866), p. 342, que da el mismo origen al fr. *tabis*. Asimismo, Lammens, en sus *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe* (Beyrouth, 1890), p. 232, dice: «*Tabis*. Étoffe de soie. *Esp. Ptg. Ital.:* tabi. *Bas lat:* attabi. *Vieux fr.:* thabit, zatabiz. De عتّابىّ, étoffe de soie, comme le dit expressément Iṣṭakhrī (199, l. 3): العتّابىّ وسائر الثياب الحرير: *l'attābī* et autres étoffes de soie. Ou comme parle Ibn Ḥawqal (261, l. 11): العتّابىّ والوشى وسائر الثياب الابريسم.» — Así, pues, del árabe *attābī* debió formarse el verbo *ataviar*, y de éste, el nombre postverbal *atavío*.

Baraja. *Conjunto de naipes que sirven para varios juegos.*

Esta voz no existe más que en esp., port. y prov. Meyer-Lűbke no la registra en el sentido de conjunto de naipes ni da su origen. El área de su uso es un síntoma de filiación ajena al latín. El árabe *waraqa* ورقة *(waraqa)* significa hoja en general, hoja de papel, carta, etc. En el árabe moderno de Egipto (según Bokhtor, *apud* Dozy, *Suppl.*, II, 796-7, s. v.) úsase *waraq laʿb* con el significado de «carte à jouer» y *šadda waraq*, «un jeu de cartes». La voz *naipe*, sinónimo de carta de baraja, es, como ésta misma, patrimonio exclusivo del esp. y port. y tiene origen no latino: del árabe *naʾib* (representante) o del árabe *laʿib* (jugador). Para su derivación árabe, la voz *baraja* no ofrece dificultad fonética: *waraqa* daría *baraga* o *baraja*, pues el ق es letra gutural cuya articulación está próxima a la de la خ, es decir, a la jota española moderna; y el *wāw* inicial se pronunció en al dialecto español *b*, como se ve en *al-waṣī* (الوصى) que dió *albacea*.

Cáncana. *Araña gruesa, de patas cortas y color obscuro.*

El *Dic. de la Lengua* le da como etimología la misma que a *cáncano*, es decir قمقام *(qamqām)*, piojo. Creo más verosímil que proceda del árabe عنكباة *ʿankabā*, araña, pues el *ʿayn* inicial tiene un sonido

gutural, vecino del *gayn*, es decir *g*; el *bā'* final se cambió en *nūn*, como en *alacrán* del ár. *al-ᶜaqrab*, y así la palabra sonaría casi como *gáncaba*, y de aquí *cáncaba, cáncana*.

Chisme. *Baratija o trasto pequeño.*

El *Diccionario de la Lengua* define así su 2ª acepción; pero creo que debiera formar artículo aparte, puesto que *chisme* en su acepción 1ª — «noticia verdadera o falsa con que se pretende indisponer a unas personas con otras o se murmura de alguna» — tiene su origen en el lat. *schisma* y éste en el gr. σχίσμα, que significan efectivamente *división, disensión*, mientras que «baratija o trasto pequeño» nada tiene que ver con esta etimología grecolatina. Quizá derive del ár. *ŷizm* (جِزْم) que significa «trozo o parte de un todo que se ha roto o rajado». El ج en efecto, puede dar *ch*, como en *chalán*, del ár. جلاب; el ŷ dió *s* o *z*.

Dibujar y **dibujo.** *Delinear en una superficie, y sombrear imitando la figura de un cuerpo.*

El *Diccionario de la Lengua* da de ambas voces esta etimología: «Del provenzal o catalán *deboixar, debuixar*, y éste del latín *buxus*, boj.» Meyer-Lűbke, en su *Wőrterbuch*, 1430, les supone el mismo origen, aunque añadiendo que resulta inexplicable el prefijo *di* añadido al nombre *boj* para formar el hipotético compuesto. Tampoco se explica cómo del nombre de este arbusto pudo nacer el significado que tienen *dibujo* y *dibujar*, pues sería un poco arbitrario fundarlo en el hecho de que la madera de aquél es muy apreciada para el grabado. Por otra parte, el área de uso de ambas voces, limitada a España, Portugal y Francia meridional, es un síntoma de su origen árabe. Y en efecto, el verbo *dabaŷa* (دبج) significa «adornar de dibujos o figuras una cosa, bordar una tela con dibujos de oro, seda, etc., adornar», y el nombre *dībāŷ* vale tanto como «tela de seda con dibujos». Queda, pues, tan sólo una dificultad fonética para justificar el origen

árabe de ambas voces: la vocal *u* de su segunda sílaba, que en el verbo y nombre árabes es *a*. Debiera, por lo tanto, haber dado *dibajo* y no *dibujo;* pero es bien sabido que el *alif* de prolongación de la vocal árabe *a* transforma a veces a ésta, por el fenómeno llamado *imāla*, en *e* o en *i*, como se ve, p. ej., en «acémila» (de الزاملة) y en «Bibarrambla» (de باب الرملة). Ahora bien, en algunos casos, la *a* seguida de *alif* de prolongación transformóse también en *o*, tanto en voces francesas de origen árabe, v. gr., en *sirop* (de شراب) como en portuguesas, v. gr., en *zoina* (de زانية) y en voces españolas, v. gr., en *zoquete* (de ساقط) y en *Azoya* o *La Zubia* del ár. الزاوية.

Embarazo. *Impedimento, dificultad, obstáculo.*

El *Dicc. de la Lengua* lo deriva de *embarazar* y éste de *en* y *barra* en su acepción de *barandilla* y de *banco* o *bajo de arena;* pero, aparte de las objeciones semánticas que tal derivación suscita, sería imposible explicar con ella el sufijo *az* del verbo y nombre castellanos. Quizá proceda del verbo árabe *bāraza* (بارز), que significa *asaltar, vencer* en el campo de batalla y, por extensión, *oponerse, cortar el paso, combatir, salir al encuentro, atacar.* Meyer-Lűbke (*Wőrterbuch,* 965) lo deriva del pg. *baraço* («lazo», «cuerda»), cuyo origen no explica.

Encaramar. *Levantar o subir una cosa, o ponerla sobre otras.*

Meyer-Lűbke no registra esta voz en su *Wőrterbuch.* El *Dicc. de la Lengua* la deriva de *en* y *caramillo;* pero las dos primeras acepciones de este nombre (flautilla, zampoña) no justifican tal derivación semántica, y las dos restantes (caña o cálamo, y montón mal hecho), aunque algo emparentadas con el sentido del verbo, no explicarían, en todo caso, la falta de la terminación *illo* en el compuesto, que habría sido *encaramillar* y no *encaramar.*

Pertenece este verbo a la numerosa familia de derivados por composición de *en* con nombres de vegetales, de animales o de cosas inanimadas que expresan elevación. Tales son los siguientes: *empinar (en* y *pino); enarbolar (en* y *árbol); encaballar (en* y *caballo); encabri-*

tarse (en y *cabrito); encampanar (en* y *campana); encastillar (en* y *castillo); encimar (en* y *cima); encopetar (en* y *copete); encumbrar (en* y *cumbre); engarbarse (en* y *garba); engarabitar (en* y *garabito); envirotar (en* y *virote).*

Según esto, *encaramar* puede proceder también por composición de *en* y el nombre árabe *ḳarma,* «cepa de vid», con el sentido de *elevarse, subir trepando,* al modo de la parra que artificialmente se levanta. Comp. la frase fam. y fig. «subirse a la parra» por «montar en cólera». La derivación fonética no ofrece más dificultad que la falta de la vocal *a* tras la consonante medial *r;* pero abundan los casos de inserción de una vocal eufónica entre dos articulaciones consecutivas, en el dialecto árabe andaluz, especialmente en el granadino. Cfr. Fr. Pedro de Alcalá: *ḥajar* por *ḥaŷr* (piedra), *céjen* por *siŷn* (cárcel). Item, *alcohol* por *al-ḳuḥl* y *aljafana* por *al-ŷafna.*

Enchufar. *Ajustar la boca de un caño en la de otro. Acoplar las partes salientes de una pieza en otra.*

Enchufe. *Parte de un caño o tubo que penetra en otro. Sitio donde enchufan dos caños.*

Meyer-Lűbke no registra ambas voces en su *Wőrterbuch.* Asimismo carecen de etimología en el *Dicc. de la Lengua.* Pertenecen, por su forma, a la numerosa familia de los compuestos con la preposición *en* y un nombre o verbo; pero ni el verbo *chufar* («hacer escarnio de una cosa») ni el nombre *chufa* («burla» y «tubérculo del que se hace la horchata») explican el significado de «enchufar» y de «enchufe».

Del árabe جوف *(ŷawf)* que en el dialecto andaluz se pronunciaría *ŷūf,* y *ŷūfe* por la adición de una *e* final, que es corriente en palabras terminadas en consonante. (Comp. *rebite, aluquete,* etc.). El *ŷ* inicial no se convirtió siempre en *j,* sino que se conservó como *ch.* (Comp. *chalán, manchil, chilaba, chupa.*)

La semántica comprueba esta etimología, pues *ŷawf* significa *hueco, cavidad, vientre, entrañas, interior del cuerpo, corazón;* el nombre *ŷawaf* significa *anchura, amplitud;* el adj. *aŷwaf,* pl. *ŷūf,*

significa *cóncavo;* los verbos *ŷāf, aŷāf* e *istaŷāf* equivalen a *penetrar, hacer entrar* e *introducir,* especialmente la espada o la flecha en el vientre.

Enguatar. *Entretelar con manta de algodón en rama.*

En esta definición del *Dicc. de la Lengua,* el verbo *entretelar* significa «poner entretela en un vestido, jubón, etc.», y *entretela* se define «lienzo, holandilla, algodón, etc., que se pone entre la tela y el forro de una prenda de vestir».

El verbo *enguatar* es un compuesto de *en* y *guata,* que el *Dicc.* define como «manta de algodón en rama», sin añadir que su empleo más natural y corriente es para *enguatar* o *entretelar* con ella las prendas de vestir.

El *Dicc.* da a *guata* y *enguatar* origen francés: de *ouate.* Esta voz se define en el *Petit Larousse:* «laine, soie, filasse ou coton préparés..... pour être placés sous la doublure des objets de literie ou de vêtements que l'on veut rendre plus chauds». Coincide, pues, efectivamente, con *guata* en el significado y en el valor fónico, ya que la *g* se antepone con frecuencia en la pronunciación vulgar de las voces que comienzan por *u* seguida de otra vocal. Compárese, en efecto, *gűerto,* por *huerto, gűevo* por *huevo,* etc.

Mas la coincidencia semántica y fonética de *guata* con *ouate* obedece simplemente a que una y otra derivan del árabe وضّعـ *(waḍḍaᶜa),* forma 2ª intensiva de la raíz primitiva وضعـ *(waḍaᶜa).* Esta raíz significa «poner», «colocar», y su forma 2ª (que, etimológicamente, por su valor intensivo, equivale a «reponer» o «poner redobladas veces») tiene en el *Lexicon* de Freytag (II, 476 *b*) el mismo sentido que *enguatar,* pues se define así: «gossypio intus posito consuit subuculam». Confirma este testimonio, ya bien concluyente, la siguiente definición, mucho más explícita, que da al verbo وضّعـ el murciano Ibn Sīda en su *Mujaṣṣaṣ* (IV, 70):

وضّعـ الخائط القطن على الثوب مشدَّد : نثره ونضد بعضه على بعض .... لا يخصّ ذلك القطن ' كلّ ما وُضّعـ بعضه على بعض فقد وُضّعـ. «Colocar el

sastre el algodón sobre el vestido en varias capas superpuestas unas sobre otras; pero no se dice exclusivamente del algodón, pues de todo lo que se coloca en esa forma de capas superpuestas, dícese igualmente este verbo *waḍḍaᶜa*».

La derivación fonética es tan evidente como la semántica. La sílaba inicial *wa* dió casi siempre en esp. *gua*. Comp. *alguazil, alguaquía, alguaquida*, y la numerosa serie de nombres de río, Guadalquivir, Guadalaviar, Guadiana, etc. La consonante ض dió *d* y *t*. Comp. *aldea* (الضيعة) y *arriate* (الرياض). Este último sonido de *t* (dental fuerte) está exigido además por la duplicación o reforzamiento del *tašdīd* en la forma 2ª (وضّعن). La consonante final ع dió, por su guturalidad, el sonido de nuestra vocal *a*.

Garza. *Ave zancuda.....*, etc.

Carece de etimología el nombre de esta ave en el *Dicc. de la Lengua*. En fr. se llama *héron*, en ingl. *heron*, en ital. *airone, aghirone* y en alem. *reiher*. Sólo en esp. y port. se la llama con este nombre *(garza, garça)*. Meyer-Lűbke (*Wőrterbuch*, 619) la deriva del latín *ardea*, aunque sin gran seguridad.

Quizá proceda del ár. غرسة *(garsa)* que en el *Tāŷ al-ᶜarūs* (IV, 201) se da como sinónimo de غراب *(gurāb)* «cuervo», pues no es infrecuente, en todas las lenguas, la confusión vulgar de los nombres de aves algo semejantes en su aspecto y forma. Dozy *(Supp.*, I, 206 *b)* dice que Pedro de Alcalá la identifica con *héron*.

Judía. *Planta herbácea anual, de la familia de las leguminosas.....*, etc.

Falta en el *Dicc. de la Lengua* la etimología del nombre de esta leguminosa. Meyer-Lűbke (en su *Wőrterbuch*, 4599) la supone derivada del adj. *judío*, por una extensión metafórica, imposible de justificar. Sin parentesco con el latín y desconocida en todas las lenguas europeas, excepto la española, esta voz es idéntica en forma y signi-

ficación a la persa arabizada جوديباء *(ŷūdiyā')* que el Diccionario árabe clásico, *Tāŷ al-ʿarūs,* de Sayyid Murtaḍà (siglo XVIII de J. C.) define (tomo I, 474) como sinónima de اللوبياء *(al-lūbiyā'),* es decir, de *alubia,* que también es voz persa arabizada. Fonéticamente no ofrece dificultad alguna esta derivación, ya que el *ŷīm* inicial dió *jota* casi siempre.

¡Ole! *Interjección con que se anima y aplaude.*

En el *Boletín de la Academia Española* (junio de 1920, pp. 362-364) demostré que esta interjección deriva de la fórmula árabe de juramento واللّه *(wa-Allāhi)* «¡por Dios!». Entonces expliqué cómo el grupo fónico *lāhi* pudo dar *lé* en el árabe andaluz. Comprobación de esta etimología nos ofrece el portugués *¡olai!,* de igual origen y significación, el cual conserva todavía la *i* desinencial del árabe *wa-Allāhi.*

Rebite. *Remache, roblón.*

Voz usada en Málaga, Granada y otras provincias andaluzas. En el léxico de calderería se dice «rebitar», «rebite», «rebitado», por «remachar», «remache», «remachado». En los talleres de metalurgia hay siempre un «rebitador». Cuando se sale un depósito o suda una caldera, se dice que está mal «rebitada». Del ár. ربيط *(rabīṭ),* que en el dialecto andaluz se pronunciaría *rebiṭ,* y *rebiṭe* por la adición de una *e,* que es corriente en palabras terminadas en consonante. Comp. *aluquete* de الوقيد. La semántica confirma esta etimología, pues *rabīṭ* deriva de la raíz *rabaṭa* (ربط) que significa *atar, sujetar con fuerza,* y los nombres derivados de ella se emplearon para toda clase de ligaduras. Dozy *(Suppl. aux dict. arab.,* I, 501 *b)* aduce autoridades que dan a voces derivadas de esa raíz los significados concretos siguientes: reatadura, trabazón de edificio, nudo, legajo, ramillete, paquete, liga, vendaje, traba, ligamento, músculo que ata, etc. De igual raíz deriva el esp. *marbete* (مربط), aunque el *Diccionario de la Lengua* lo deriva del flam. *mark,* «señal» y *beet,* «pedazo», sin fundamento al-

guno. *Ribāṭ* es, además, término técnico de albañilería (cfr. Dozy, *ibid.*, 502 *a*): «longue pierre qu'on place sur des pierres plus petites afin de les lier».

Miguel Asín Palacios.

ALUSIONES A LOS «IJWĀN-AL-ṢAFĀ'» EN LA POESÍA ARÁBIGOANDALUZA

Bien sabido es que, a mediados del siglo X, aparece en Oriente, con sede principal en Basora, una sociedad secreta político-religiosa de tendencias ultrašīʿīes, o tal vez mejor, ismāʿīlīes. Sus miembros se llamaban los *Ijwān al-Ṣafā'*, que viene traduciéndose tradicionalmente por *los Hermanos de la Pureza*, aunque quizá valdría más verterlo *los Puros* o *Fieles*. Desconocemos sus manejos políticos; pero nos queda su obra de edificación teórica en una serie, compuesta sobre un plan enciclopédico, de 52 tratados, que son una amalgama sincrética de neoplatonismo, *ṣufismo* y aristotelismo bastardeado, bastante alejada del espíritu ortodoxo islámico. La colección de estos tratados lleva el título de *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, «Epístolas [o tratados] de los Hermanos de la Pureza [o de los Puros]» [1].

La introducción de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* en España se verificó poco después de la primera mitad del siglo XI, por el médico y filósofo Abū-l-Ḥakam ʿAmr b. ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. ʿAlī al-Kirmānī, originario de Córdoba, que viajó por Oriente y, a su regreso, se estableció en Zaragoza, donde murió en 458 = 1066, alrededor de los noventa años [2]. Esta es la noticia cierta. Pero cabe la posibilidad de que antes hubiese sido introducida, en su redacción orien-

[1] Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, II, pp. 487-488, artº *Ikhwān al-Ṣafā'* (T. J. de Boer).

[2] Cf. Asín, *El filósofo zaragozano Avempace* (en «Revista de Aragón», agosto, 1900, p. 236), y *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914), p. 108, nota 1; Ṣāʿid al-Andalusī, *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, trad. R. Blachère (París, 1935), pp. 132-133.

tal o en otra debida a su pluma, por el famoso matemático Maslama b. Aḥmad de Madrid († 395 = 1004), a su regreso de Oriente [3].

Reúno a continuación tres textos poéticos arábigoandaluces en que se hace alusión a la famosa Enciclopedia herética.

Los dos primeros se encuentran en el *Dīwān* inédito del famoso alfaquí Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Masᶜūd al-Ilbīrī al-Tuŷībī († 459=1066), promotor del famoso *pogrom* granadino contra los judíos [4]. La fecha de la muerte de este personaje nos confirma en la idea de que las *Raṣā'il Iŷwān al-Ṣafā'* eran conocidas en España antes de su introducción, históricamente comprobada, por al-Kirmānī.

El tercero se ancuentra en un poema de Abū-l-Ḥasan b. Zinbāᶜ o Ibn al-Bayyāᶜ, poeta de quien carezco de datos biográficos. Los versos se encuentran en los *Qalā'id* de Ibn Jāqān.

1. — Abū Isḥāq de Elvira, *Dīwān* (ms. Esc. nº 404), pieza nº XVIII (fº 22 *b*). Metro *ṭawīl:*

لبرّزت فى ميدان كلّ بطالة ✲ وبرّز غيرى فى التقى أىّ تبريز
إذا لم يكن فهمى الى الخير قائدى ✲ فلا كان فهمى ولا كان تمييزى
تطلّبت إخوان الصفى فوجدتهم ✲ زيوفًا كأعمالى ومن لى بإبريز

Adelanté a mis concurrentes en la arena de todas las frivolidades,
pero otros me adelantaron en piedad, y ¡de qué manera!
Si mi inteligencia no me guía hacia el bien,
de nada me sirven mi inteligencia ni mi discernimiento.
Estudié los *Iŷwān al-Ṣafā'* y encontré que eran
monedas falsas, como mis acciones. ¿En quién encontraré el oro puro?

2. — Abū Isḥāq de Elvira, *Dīwān* (ms. Esc. nº 404), pieza nº XXI (fº 23 *b*-25 *a*), versos 35-37. Metro *kāmil:*

[3] Cf. Luis Gonzalvo, *Apunte sobre algunos musulmanes madrileños,* en *Homenaje a Don Francisco Codera* (Zaragoza, 1904), pp. 354-355; Asín, *El original árabe de «La disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda»*, en «Revista de Filología Española», nº 1, 1914, p. 11. — Sobre Maslama, cf. Brockelmann, *GAL,* I, 243.

[4] Cf. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge,* 3ª ed. (Leiden, 1881), pp. 282 y ss.

ولقد رأيت من الزمان عجائبا ✲ جرّبتها بمواردى ومصادرى
فوجدت إخوان الصفاء بزعمهم ✲ يلقاك أمحضهم بعَرْض سابرى
ولربّما قد شذّ منهم نادرٌ ✲ وأصولنا أن لا قياس بنادر

He visto maravillas de la suerte
y las he experimentado en mis idas y venidas.
He encontrado que, de los que pretenden ser *Ijwān al-Ṣafā'*,
los más puros te abordan con finísimas y atrayentes sutilezas *(ᶜarḍ sābirī)*.
[Pero todos son falsos], y, si tal vez alguno, raro *(nādir)*, se aparta de ellos,
mis principios teológicojurídicos *(uṣūl)* me impiden basar en un testimonio anormal *(nādir)* toda inducción analógica *(qiyās)*.

Confieso que estos versos no son, para mí, de interpretación cómoda. Sobre la expresión *ᶜarḍ sābirī*, cf. Lane y *Tāŷ al-ᶜarūs*, s. v°. Al principio del tercer verso suplo unas palabras que me parecen necesarias para mi versión conjetural, basado en la analogía con el primer fragmento.

3. — Abū-l-Ḥasan b. Zinbāᶜ, *alias* Ibn al-Bayyāᶜ, *apud* Ibn Jāqān, *Qalā'id* (ed. Marsella-París, 1277 = 1860), p. 260. Metro *ḳāmil:*

فَأَدِرْ كؤوس الأُنس فى حافاتها ✲ واجعلْ سديد القول من مشروبها
فحديث إخوان الصفاء لذاذة ✲ تُجنى ويُؤمَن من جناية حوبها
واركضْ الى اللذّات فى ميدانها ✲ واسبقْ لسدّ ثغورها ودروبها
أعريت خيلك صيفها وخريفها ✲ وشتاءها هذا اوان ركوبها
أوْ ما ترى الأزهار ما من زهرة ✲ إلّا وقد ركبت فقار قضيبها

Haz circular en los contornos del jardín las copas de la amistad
y en ellas escánciale palabras certeras:
La conversación de los *ijwān al-ṣafā'* es un placer
del que puede gozarse en la seguridad de no cometer delito.
Corre hacia los placeres en la arena del jardín;
adelántate a cerrarles [para que no se escapen] fronteras y caminos.
Abandonaste tus corceles en verano, otoño e invierno. Ahora [con la primavera] es el momento de montarlos.
¿O es que no ves que entre las flores no hay una
que no haya montado ya la columna vertebral de su tallo?

Me parece evidente que el sentido directo del segundo verso exi-

ge traducir *ijwān al-ṣafā'*, no por la conocida *Enciclopedia*, sino por los buenos amigos, «los amigos puros o sinceros» con quienes agrada conversar en un jardín en plena floración primaveral; pero me parece evidente asimismo que el poeta alude metafóricamente a los *Ijwān al-Ṣafā'* de la *Enciclopedia*, y se complace retóricamente en el equívoco que su expresión había de provocar en los oídos de personas cultas, que no podían dejar de conocer la famosa y herética colección de tratados.

No creo, sin embargo, que semejante equívoco sea posible en los dos primeros fragmentos, cuya alusión directa me parece bastante segura.

Emilio García Gómez.

LIBROS Y REVISTAS

Obras bibliográficas. — H. N. Howard.

Historia de las ideas y de las ciencias. — A) *Filosofía:* Walzer; Spies y Umeruddin; Wolfson; Goichon. — B) *Religión:* Wensinck; Luciani; Smith; Dingemans y Houben; Umeruddin; Bel; Ali Aini y Simore-Munir. — C) *Ciencias:* Spies; Glidden.

Historia y Geografía. — Hitti; Caskel.

Filología hebrea. — Schirmann; Baer; «Minhá le Dauid».

OBRAS BIBLIOGRÁFICAS

Howard, Harry N., *Preliminary materials for a survey of the libraries and archives of Istanbul* (publicado en JAOS, junio, 1939, pp. 227-246).

Desde que el jesuíta italiano Toderini publicó su obra — traducida al francés por Cournand, bajo el título *De la littérature des Turcs* (París, 1789) —, en cuyo tomo II daba a la Europa sabia el inventario de las bibliotecas de Constantinopla, este estudio de H. N. Howard es el primero que viene a completarla con nuevos datos y a sistematizarlos, refundidos con los ya conocidos, bajo las siguientes rúbricas: 1° Bibliotecas de Istanbul: *Gran Serrallo, Fātiḥ, Ayasofya, Kőprűlű, Veliyűddin Efendi, Nuruosmanige, Ragip Paša, Murat Molla, Selim Aga, Hűsrev Paša, Sűleymaniye, Umumī Kűtűphane,* además de otras bibliotecas menores y algunas más que de nuevo han sido creadas (como la de la Universidad, la de la Ciudad, la del Instituto de Turcología, la de la Casa del pueblo) y prescindiendo de aquéllas que no contienen libros orientales. — 2° Bibliotecas de Ankara y otras ciudades, como Konia, Bursa, Izmir, Adana,

Edirne Erzerum, etc. — 3° Museos en Istanbul: el de Antigüedades, principalmente griegas, romanas y bizantinas; el de artes turcas e islámicas; el del Gran Serrallo. Idem en Ankara: el Museo etnográfico. Idem en Izmir y en otras ciudades, en que se conservan objetos procedentes de excavaciones.

El autor da el origen de cada uno de estos fondos, el número de manuscritos y libros que contienen, noticia de sus respectivos catálogos, publicados o inéditos, y en general de todo cuanto pueda servir de guía para el investigador. De desear es que este interesante estudio contribuya a facilitar la exploración de los manuscritos, todavía en gran parte ignorados, que atesoran las bibliotecas turcas. Las investigaciones que en época reciente ha llevado a cabo en ellas el Dr. Hellmut von Ritter han sido calificadas por nuestro colaborador Kratchkovsky como de las que hacen época en la historia del arabismo. Nuestros lectores recordarán, sin duda, que a Ritter debemos el descubrimiento de un códice colectivo de opúsculos de Ibn Ḥazm, cuyo análisis publicamos en Al-Andalus (II, 1934, pp. 1-56).—*M. A. P.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

a) filosofía

Walzer, R., *Fragmenta graeca in litteris arabicis: 1. Palladios and Aristotle*, publicado en JRAS, julio, 1939, pp. 407-422.

En los centones árabes de apotegmas atribuídos a los filósofos griegos (cfr. Al-Andalus, 1935, p. 373) abundan los textos cuya identificación con los conocidos y editados por los helenistas no es siempre fácil ni segura. Recientemente H. Ritter ha descubierto en un manuscrito árabe de Tubinga una obra de al-Daylamī, contemporáneo de Avicena (muerto en 981 de J. C.), que trata del amor y en cuya primera parte se citan varias sentencias de antiguos autores sobre el tema, entre las cuales citas son dignos de especial mención dos fragmentos, absolutamente desconocidos hasta hoy: uno, de la literatura griega alejandrina en su última época (Galeno y Paladio), y otro que parece proceder de un diálogo de Aristóteles, hoy perdido. Walzer edita ambos fragmentos, los traduce, e investiga luego su posible

origen con sagaz penetración, consultando todas las fuentes clásicas que pueden ayudar a la exégesis de ambos fragmentos, para fijar el parentesco de sus ideas con las de los autores a quienes se atribuyen en el texto árabe. — *M. A. P.*

SPIES, Otto, y M. UMERUDDIN, *Suhrawerdī Maqtūl's philosophical position according to the works of his youth.* Muslim University, Aligarh; 30 pp., en 4°.

En esta monografía se nos presenta a Suhrawardī Maqtūl († 587 = 1191), no precisamente en las obras de su madurez intelectual, sino en las de su juventud. Los autores describen el ambiente en que Suhrawardī se desenvuelve, su doctrina sobre el primer principio, sobre la creación, sobre el alma, sobre el conocimiento que podemos obtener de Dios, etc. La conclusión más notable es que Suhrawardī, al menos en su juventud, fué un algazeliano decidido y completo, tanto en la letra como en el espíritu. Esta conclusión ya se va previendo en la clara exposición que los autores hacen de los temas indicados. — *M. Alonso.*

WOLFSON, Harry Austryn, *The internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophic Texts.* Cambridge, Harvard University Press, 1935; 67 pp., en 4°.

Aunque en las historias corrientes de filosofía y de psicología la cuestión de los sentidos internos se reduce de un modo general a notar que en la filosofía post-aristotélica a los cinco sentidos externos se oponen tres o cinco sentidos internos, sin embargo la cuestión relativa a estos sentidos internos es más complicada de lo que parece. Su estudio científico implica problemas de interpretación de textos, la determinación del significado exacto de ciertos términos y el análisis de ciertas funciones del alma. Wolfson en este artículo ensaya una descripción de toda la historia del problema, teniendo principalmente en cuenta las cuestiones de clasificación y terminología, mientras que de la interpretación de ciertos textos y del análisis de las funciones psíquicas solamente trata en cuanto es necesario para determinar la clasificación de los sentidos y el significado de los términos. Considerada así la cuestión, el artículo recoge una multitud de datos de varios auto-

res, de Aristóteles a Kant. Un cuadro de los términos usados por ellos muestra la variedad de caminos por donde han llegado hasta nosotros dichos terminos, al par que resume toda la materia del problema. Wolfson expone sus investigaciones de un modo claro y con un método rigurosamente científico. — *M. Alonso.*

Wolfson, Harry Austryn, *Isaac Israeli on the internal Senses*. New York, 1935; 16 pp., en 4°.

El presente articulo determina en un caso particular lo que en la antes reseñada monografía ha estudiado Wolfson a través de todos los autores que trataron del tema, o sea, en los libros de Isaac Israeli titulados *De definitionibus* y *De elementis* (siglo XIV). El estudio de estos dos libros siempre ha de ser interesante, por el continuo uso que de ellos hicieron los escolásticos. Son de agradecer al autor los abundantes detalles que en su estudio reúne y la diligencia en exponerlos con toda claridad. — *M. Alonso.*

Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*. Paris, Desclée de Brouwer, 1937; XVI + 546 pp. en 4°.

Con frecuencia se habla de la filosofía musulmana como de cosa lejana e inaccesible. De ella, los temas preferidos han sido los de su relación de dependencia respecto de la filosofía griega en general, y más concretamente de la alejandrina. A menudo, se la trata como un mero episodio insignificante en las historias de la filosofía. Pero, a juicio de la autora, es necesario considerar ya en sí misma esa filosofía musulmana, profundizando una a una sus diversas cuestiones. Tal es el pensamiento que le guió para escoger como tema de estudio la *Distinción entre la esencia y la existencia en Avicena*, distinción que implica graves consecuencias y cuya realidad se sobrentiende en casi toda la filosofía aviceniana. Como Avicena, con mucha frecuencia, más bien presupone esa distinción sin desenvolverla *ex professo*, la autora, para seguirle con más seguridad, comienza por examinar el concepto del *ser* y luego el concepto de la *esencia*, tal como Avicena se los formó. Se advierte que Avicena en sus análisis nunca habla de la *existencia*. En otro capítulo, ya se propone claramente la

distinción real entre ésta y aquélla, aplicada a todos los seres, menos a la causa primera, y con esto ya se pueden estudiar los caracteres de la causa primera, en contraposición con los de los demás seres: la creación ilustra espléndidamente esos caracteres, cuando se analiza el flujo del Creador, la conservación, etc. La misma prueba de la existencia de Dios nos enseña ciertas particularidades de la teoría.

Las consecuencias que se siguen de identificar en Dios la esencia y la existencia (sobre todo al explicar los atributos divinos) y de distinguirlas realmente en las criaturas, en la teoría de la materia y forma, en la explicación del principio de individuación, etc., dan a la autora ocasión de analizar ampliamente el pensamiento de Avicena. Y para ello, acertadamente deja hablar a éste, omitiendo paráfrasis que pudiesen desvirtuar su pensamiento. Sin embargo, algunos temas tal vez requieran más reposada atención: para indicar un solo caso, fuerte cosa es pensar que Averroes y Santo Tomás hayan interpretado mal la teoría aviceniana del *uno*. Como quiera que sea, la autora ha hecho un notabilísimo estudio, sobre el cual debemos llamar la atención de los escolásticos de nuestros seminarios y universidades pontificias.

Los escolásticos modernos no citan mucho a Avicena, como si no lo estimasen digno de estudio, y alguna vez hasta ocurre que, si lo citan al explicar a Santo Tomás, anotan en ediciones bien modernas: *Avicenna, medicus hispalensis, unus ex illustrissimis Aristotelis operum interpretibus*. Tal nota implica ignorancia, como otras semejantes que aparecen en la *Summa Theologica,* digna, por cierto, de un mayor respeto; pero al mismo tiempo significa que, para estudiar al Doctor Angélico y para conocer la escolástica, es menester conceder más importancia a sus citas, informando sobre ellas con más exactitud histórica. Es verdad que algunos sectores escolásticos han comenzado ya a preocuparse de estas cuestiones históricas, pero sin los arrestos que indica, por ejemplo, el presente libro. Su autora, armada de un conocimiento perfecto de la lengua árabe, ahonda el problema en sí mismo, analizando todos sus aspectos más interesantes y lamentándose de paso, con razón, de la pobreza de datos que los mejores manuales aducen sobre el pensamiento de Avicena. Tal ejemplo debe servir de estímulo a los dedicados a la enseñanza de la Escolástica, que, lejos de mostrarse desdeñosos, habrán de agradecer la facilidad que les ofrece para sus estudios. — *M. Alonso.*

B) RELIGIÓN

WENSINCK, A. J., *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*. Amsterdam, 1936; 28 pp., en 4°.

Un punto capital que puede caracterizar toda una filosofía y toda una teología, es el modo de probar la existencia de Dios. Cabe decir que estas pruebas se reducen a una sola, y puede tambien decirse que son muchas, según el punto de vista en que uno se coloque. Por esto, siempre habrá quien critique la prueba presentada por otro. Las que Wensinck encuentra en los musulmanes son: la prueba *e novitate mundi*, seguida por al-Bagdādī, Ibn Ḥazm de Córdoba y al-Gazzālī, y criticada por Averroes; la prueba *e contingentia mundi*, utilizada por Ibn Sīnā y al-Baiḍāwī, pero rechazada por al-Gazzālī, al-Šahrastānī e Ibn Rušd; la prueba teleológica de Ibn Ḥazm y al-Gazzālī, de Ibn Rušd, etc.; la prueba basada en la naturaleza del alma. El autor termina su artículo con una interesante indicación sobre las pruebas de Santo Tomás de Aquino. El artículo es sobrio, sencillo y sugeridor de más amplios estudios. — *M. Alonso*.

LUCIANI, J. D., *El-Irchād par Imam el-Haramein*. Paris, Leroux, 1938; 363 + ٢٤٤ pp.

El Imām al-Ḥaramayn, Abū al-Maʿālī al-Ŷuwaynī († 1085 de J. C.) fué un gran teólogo dogmático, profesor en la Universidad de Naysābūr y maestro de Algazel. Su obra principal, *al-Irŝād*, consta de treinta y cinco capítulos, en los cuales se explican todos los temas de la dogmática ortodoxa del islam: naturaleza, unicidad y atributos de Dios; actos humanos, en función de la teoría del libre albedrío y de su armonía con la causalidad creadora de Dios; la misión de los profetas; los milagros; la resurrección final y la vida futura; la penitencia; el *imāmato*. A la demostración de los dogmas ortodoxos acompaña la refutación de la herejía *muʿtazil*, desde el punto de vista *aŝʿarī*. Luciani, especialista en la historia de la teología musulmana, ha editado y traducido al francés el texto árido, abstruso y sutil de este libro, famoso en todo el islam, con la competencia que era de esperar y la claridad posible en materias tan difíciles de adaptar a las lenguas

europeas. El público no arabista encontrará en este manual una propedéutica cómoda para iniciarse en el estudio de la teología musulmana, aunque su estilo no pueda competir en método, claridad y concisión con el del manual de Algazel, su discípulo, titulado *al-Iqtiṣād* («El justo medio en la creencia»), que el lector español puede estudiar en nuestra traducción castellana (Madrid, 1929). — *M. A. P.*

SMITH, Margaret, *Al-Risālat al-laduniyya by Abū Ḥāmid M. al-Ghazzālī*, publicado en JRAS, abril, 1938, pp. 177-200.

A la traducción inglesa de este opúsculo de psicología mística, atribuído a Algazel, precede un breve resumen de su ideario neoplatónico y, mejor aún, plotiniano. El opúsculo parece ser, en efecto, uno de los esotéricos de Algazel, que Ibn Ṭufayl en su *Ḥayy ibn Yaqẓān* decía no haber llegado a al-Andalus, y en los cuales Algazel admitía la cosmogonía emanatista de los alejandrinos, condenada por él mismo en su *Tahāfut al-falāsifa*. En el tomo III de nuestra obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, pp. 243-255 (impreso desde julio de 1936, pero que no ha podido aún ver la luz por las anormales circunstancias de la pasada guerra), estudiamos ya este problema del esoterismo algazeliano y de su filiación neoplatónica, llegando a conclusiones muy análogas a las de la autora de este artículo, pero inferidas del análisis de otro opúsculo de Algazel, el titulado *Maʿāriŷ al-quds*, impreso en El Cairo desde 1927, cuya autenticidad algazeliana es indiscutible, mientras que es muy discutible la de esta *Risāla laduniyya*, cuyo texto coincide a la letra, en varios de sus *faṣl*, con la *Risāla fi maʿrifat al-nafs wa-l-rūḥ* del murciano Ibn ʿArabī, editada y traducida hace ya treinta y tres años en mi monografía titulada *La psicología según Mohidín Abenarabi* (apud «XIVe Congrès International des Orientalistes», Paris, Leroux, 1906, tomo III) que ha pasado, sin duda, inadvertida para la autora de este artículo, como tantos otros trabajos de los arabistas españoles, aunque hayan sido insertos en publicaciones, como la citada, de tipo internacional. — *M. A. P.*

DINGEMANS, *Al-Ghazali's boek der Liefde*. Leiden, Doesburgh, 1938; 163 pp.

HOUBEN, *Elementen voor Geestelijk leven in de Islam*. Nimega, 1938; 53 pp.

Estos dos ensayos, publicados en Holanda, tienen un tema común: el primero es una traducción del libro 36 del *Iḥyā'* de Algazel, que trata del amor de Dios, y el segundo estudia los elementos de la doctrina espiritual en el islam, basándose principalmente en el mismo libro de Algazel. Ambos reconocen un origen cristiano en la mística y ascética de este gran teólogo, tal como ha sido puesto de relieve en el tomo II del libro de Asín, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, cuyo último capítulo (pp. 439-559) estudia su doctrina del amor de Dios, derivada de textos evangélicos, patrísticos y monásticos. — *N. M.*

UMERUDDIN, M. A., *An Exposition af al-Ghazzali's Views on the problem of the Freedom of the Will*. Muslim University, Aligarh; 22 pp., en 4°.

Difícil es la explicación del problema de la libertad en el islam alcoránico. Por lo mismo, los historiadores sienten especial interés en examinar lo que sobre ese tema pensaron los principales teólogos islámicos. El presente artículo investiga la doctrina de al-Gazzālī en el *Iḥyā'*; pero el autor reconoce que un examen completo exigiría el análisis de otras obras suyas, especialmente el *Tahāfut*. Primeramente expone las pruebas de al-Gazzālī en favor de la libertad (pp. 1-11); en segundo lugar, pretende el autor explicarla en función de un sistema que niega todas las causas creadas y atribuye toda acción a Dios solamente (pp. 11-21). El autor deja por lo común hablar a al-Gazzālī, y la lectura de este artículo da la impresión de que al-Gazzālī niega la libertad. La exposición es clara y abundante en referencias, aunque reducida al *Iḥyā'*. — *M. Alonso.*

BEL, Alfred, *La religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses.* Tome I: *Etablissement et développement de l'Islam en Berbérie du VIIe au XXe siècle.* Paris, Geuthner, 1938; 408 pp., en 4°.

Con estos estudios de sociología religiosa musulmana el autor intenta presentar nociones precisas y, a su parecer, necesarias para todos los que, de cerca o de lejos, han de gobernar a los indígenas beréberes y aun para los que de algún modo hayan de estar en relación con los musulmanes, porque, a su juicio (pp. 10-17), en los medios gubernamentales e intelectuales franceses la ignorancia de estos temas ha producido deplorables efectos en la solución de los problemas de política indígena, y por eso el autor llega hasta a confesar (p. 14) que a ello se debe el descontento de la población musulmana y su desafección a la metrópoli.

Para lograr su intento, Alfredo Bel nos describe lo que ha sido históricamente el islam en Berbería, desde el siglo VII al siglo XX: las trasformaciones que ha sufrido, las perturbaciones tan violentas por que ha pasado la religión musulmana, ya bajo su forma más ortodoxa, ya bajo formas más o menos cismáticas, hasta adaptarse a la mentalidad de las poblaciones del país, en estrecha unión con el *ṣufismo*. Otros dos volúmenes tratarán del islam actual en su forma oficial y en su unión con el misticismo, y también, finalmente, de las supervivencias de creencias anteislámicas y de la magia.

Con movido y atrayente estilo, el autor hace pasar ante nuestra vista, como en una película, los principales acontecimientos de esta historia religiosa, acabando al fin por mostrarnos cómo el islam primitivo, religión sin sacerdotes ni intermediarios entre los fieles y la divinidad, se aúna con el *ṣūfismo*, por el que ya intervienen los santos y las cofradías religiosas, surgiendo ciertos depositarios del poder divino y vicarios de Allāh en la tierra. Para su estudio, a una experiencia de cuarenta años en que ha convivido con los indígenas, ha añadido el autor una rica documentación, en que los arabistas españoles no han sido olvidados. Baste decir que de las 407 páginas del presente volumen, unas 70 son de Bibliografía, en general, muy selecta. Es, pues, el presente libro de los más a propósito para conocer los móviles religiosos que prevalecen en la vida de los indígenas

norte-africanos y la manera como esos móviles hacen reaccionar sus ideas y sentimientos más profundos. No hay, pues, para qué ponderar lo conveniente que resulta su lectura en un momento en que el mundo musulmán se encuentra tan agitado. — *M. Alonso.*

Ali Aini, Mehmed y Simore-Munir, F. J., *Abd al-Kadir Guilani* (1077-1166). Paris, Geuthner, 1938.

Interesante estudio sobre este gran maestro *ṣūfi*, fundador de la cofradía *qādiriyya*, cuyos adeptos se extienden por todo el islam, desde Oceanía hasta Marruecos. Los autores trazan la biografía de este místico, patrón de Bagdad, cuya tumba es todavía hoy centro de peregrinaciones, y exponen su doctrina espiritual minuciosamente, además de hacer al fin la historia de la cofradía por él fundada y de sus diferentes ramificaciones en el mundo islámico, con las devociones que le son peculiares y los ritos de la iniciación. — *M. A. P.*

c) CIENCIAS

Spies, Otto, *Al-Kindī's treatise on the cause of the blue colour of the sky*, publicado en *Journal of the Bombay branche of «The Royal Asiatic Society»* (septiembre, 1937, pp. 7-19).

Sobre la causa del color azul del cielo, los físicos griegos no ensayaron dar explicación alguna. Ni siquiera Aristóteles, en su opúsculo sobre el color en general, tocó el tema. Entre los árabes, Ibn al-Haytam, en su tratado de óptica, traducido al latín en 1572, fué el primero que hizo estudios experimentales sobre la refracción de la luz; pero ya antes de él, fué el filósofo árabe al-Kindī († 873 de J. C.) quien planteó el problema con toda claridad y, lo que es más admirable, logró explicar el color azul que ofrece a nuestros ojos el firmamento, llegando a conclusiones que coinciden con las de los físicos modernos, como Maxwell, Rayleigh y otros, los cuales lo atribuyen también a la refracción de los rayos del sol en la atmósfera. Dos manuscritos árabes han servido a O. Spies para preparar la edición y traducción inglesa del texto del opúsculo de al-Kindī sobre la materia, que se titula *Risāla fi ʿillat al-lawn al-lāzūrdī allaḏī yurà fi al-*

ŷaww fi ŷihat al-samā': uno de ambos, descubierto por Ritter en la biblioteca *Aya Sofya* (nº 4832) y el otro, existente en la Bodleyana de Oxford (nº 877). Como apéndice, O. Spies traduce además el capítulo de Ibn al-Haytam (*Tanqīh al-manāẓir*, t. II, pp. 377-378) sobre el tema. — *M. A. P.*

GLIDDEN, Harold W., *The lemon in Asia and Europe*, publicado en *JAOS*, diciembre, 1937, pp. 381-396.

Interesante y eruditísimo estudio sobre el origen del limón (palabra y cosa) y su difusión por las tierras de Asia y Europa. El autor comienza refutando la vulgar opinión de que procedan de Arabia, y esto mediante un análisis minucioso de los nombres árabes de todos los frutos de la familia *citrus*, es a saber: *naranŷ* (del sánscrito *nārānga*), que es la naranja agria de Sevilla; *burduqān* (de la voz *Portugal*), que es la naranja dulce; *utrunŷ, turunŷ*, etc., que es la *citrus medica*, de origen arameo o persa. Comprueba luego su origen extraño a Arabia el hecho de que ningún autor árabe habla de ninguna especie del género *citrus* como nacida en la península arábiga. Los autores citados son: al-Hamdānī († 945 de J. C.); el físico judío Ibn Ŷamī', médico de Saladino (1171-1193), cuya disertación sobre el limón fué aprovechada *in extenso* por el malagueño Ibn al-Baytār († 1248); Jacobo de Vitry († 1240), obispo de Acre; el geógrafo Yāqūt († 1229); Qazwīnī († 1283); Ibn al-Wardī († 1457) y otros. Finalmente, tras delicadas y complejas investigaciones etimológicas de las voces antes citadas, llega a la conclusión de que la palabra «limón» depende de tres series de voces: una, de tipo indio, que es *nimbū*; otra, de tipo chino, y concretamente de Cantón, que es *li-mung* o *ninh-mung*, que dió origen al tibetano *li-men, limőn*, al annamés *ninh-mong*, al árabe *limūn, laymūn* y quizá al siamés *lemon*. Estas voces significan todas «limón» y solamente esto. Razones de índole botánica, geográfica y antropológica vienen luego a confirmar las etimológicas, señalando para cuna de este fruto las regiones orientales del Himalaya, desde las cuales la cosa y la palabra se extendieron primero por la China y la India; luego, por las islas contiguas, y pasaron después al Asia occidental (Arabia, Siria y Palestina), para ser finalmente importadas a Europa. — *M. A. P.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

HITTI, Ph. K., *History of the Arabs*. London, Macmillan, 1937; XVII + 767 pp., 53 ilustraciones y 20 mapas.

Viene a sustituir con ventaja esta historia a la publicada hace treinta años en francés por Huart, pues no sólo contiene una muy completa información sobre los hechos políticos, sino también acerca del desenvolvimiento religioso, económico, literario, científico y artístico de los árabes y la profunda influencia ejercida por su civilización sobre el mundo occidental en la Edad Media.

El autor es uno de los más eminentes arabistas, y la documentación de que se sirve es por eso de primera mano, sin que ella perjudique, a pesar de su minuciosidad escrupulosa, a la claridad de las síntesis y aun a la amenidad de su lectura. Las nutridas páginas que consagra al cuadro de la cultura islámica son una valiosa introducción al estudio de ésta, útil no sólo al gran público, sino también a los especialistas. La parte cuarta, de las cinco en que se divide la obra, versa sobre la historia de los árabes en España y Sicilia. En esta parte se acentúa, más aún que en las otras, la preocupación del autor por lo cultural. He aquí en qué términos resume las características de este período: «La España musulmana escribió uno de los más esplendorosos capítulos en la historia intelectual de la Europa del medioevo. Entre la mitad del siglo VIII y los comienzos del XIII, los pueblos de habla árabe fueron los principales portadores de la antorcha de la civilización a través del mundo. Fueron además el medio por el cual la ciencia y la filosofía de los antiguos se conservó, completó y trasmitió para hacer posible el renacimiento de la cultura en Occidente. Ahora bien, en todo esto la España árabe tuvo una intervención máxima. Su contribución fué además tan varia como grande. Los musulmanes hispanos dejaron impresa su huella sobre la literatura y poesía española y francesa: las dos formas del *zaŷal* y de la *muwaššaḥa* desenvolvieron dentro de la poesía popular de Castilla la forma del *villancico*, que fué luego usada también para cantos cristianos, incluso para los villancicos de Navidad. A los musulmanes españoles debe también Europa el papel, sin el cual la invención de la imprenta en el siglo XV

no habría servido para nada, y sin el papel y la imprenta la educación popular en Europa no habría sido factible en la medida en que lo fué. En geografía, astronomía, matemáticas, botánica y medicina, enriquecieron además el caudal científico de Europa con sus investigaciones». — *M. A. P.*

CASKEL, Werner, *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America.* Translated from the German by BEATRICE GILMAN PROSKE. New York, 1936; 44 pp. + LVI láminas.

Inscripciones sepulcrales, salvo una, de los siglos IV, V y VI de la héjira. La más antigua es de 312 = 924; la última es de 528 = 1133. Hay una piedra de 718 = 1318. De ellas, 42 son de Almería. Pertenecen a la típica serie de estelas y de piedras prismáticas descubiertas en esta ciudad; están escritas en letra cúfica. No tienen gran importancia histórica. No las recoge Lévi-Provençal en su conocido *Corpus;* algunas fueron publicadas por Amador de los Ríos (1883). La más notable es la 41, inscripción relativa a una fundación piadosa en una mezquita que levanta Muḥammad ibn ʿUmayr (?) ibn Ŷaʿmar, en presencia del cadí de Almería Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Yaḥyà, llamado Ibn al-Raqanya, entre 1117 y 1125.

Añade las inscripciones de una arqueta de marfil del siglo XIV de la héjira, de una pila de mármol y de un vaso de barro sin vidriar.

Tipográficamente impecable. Observaciones preliminares, e índices completos de nombres de persona y de lugar. Bibliografía abundante acerca del tema. — *A. G. P.*

FILOLOGÍA HEBREA

SCHIRMANN, J., *Jiṣḥāq ibn Khalfūn.* Jerusalén, 1936. (En *Tarbīṣ,* VII, pp. 291-318.)

El camino seguido por la crítica en el estudio de la producción poética de Iṣḥāq ibn Jalfūn puede servir de ejemplo para el estudio de la poesía judaicoespañola, en general. Pasar desde una sola poesía, que con todo género de dudas se atribuía a nuestro autor por la crí-

tica de mediados del siglo pasado, hasta la respetable cifra de treinta y cinco poesías completas o fragmentarias, que con toda autenticidad se conocen hoy día, más unas diecisiete composiciones de dudosa autenticidad, es lograr un buen avance en el conocimiento de la personalidad poética de nuestro autor. Ello ha sido la obra de sucesivos hallazgos e identificaciones, debidos a distinguidos investigadores modernos: Harkavy, Schwab, Davidson y, principalmente, el diligente autor del artículo reseñado, J. Schirmann. Las vacilaciones y deficiencias de los distintos copistas de los manuscritos hacen, a menudo, sumamente difícil esta labor de identificación de la paternidad de las composiciones de los poetas judaicoespañoles, y sólo después de una escrupulosa labor de crítica interna se puede llegar, como en nuestro caso, a soluciones definitivas o probables.

Disponiendo ya de una masa de materiales auténticos de Ibn Jalfūn, cree Schirmann que se puede intentar una valoración de los mismos, de la calidad poética de la obra, del momento decisivo que señala en la evolución de la poesía judaica y de la influencia que ejerció entre sus correligionarios. En el presente artículo trata solamente de destacar, a base de su producción, los rasgos más salientes de la personalidad del poeta.

Nacido antes del año 970, de familia oriunda del norte de África, pasó su juventud en Córdoba, donde se relacionó con la generación literaria de su tiempo y contrajo matrimonio con la hija del gramático y poeta Ibn Caprūn. El círculo de amistades de Ibn Jalfūn se extendió, sin embargo, hasta los altos dignatarios judíos de la corte de los fāṭimīes de Qayrawān, a los cuales enviaba composiciones panegíricas en espera de mercedes y regalos. También se dirigió con análogo fin a personalidades judías españolas, tales como Yeqūtiel de Zaragoza y, sobre todo, Samuel ibn al-Nagrīla, el vizir de la corte beréber de Granada. Con este último tuvo relaciones de amistad muy íntimas y antiguas, y precisamente la correspondencia poética que los dos cambiaron arroja buena luz para la historia del famoso vizir granadino. Éste consideraba las dotes poéticas de Ibn Jalfūn y cumplía cerca del pobre poeta los oficios de un generoso amigo. Ibn Jalfūn debió de llevar una vida desordenada y bohemia que le obligó a convertir la poesía en instrumento de ganancia. En esto se pareció a tantos poetas árabes como entonces pululaban por las cá-

maras de los palacios. La obra poética de Ibn Jalfūn tuvo verdadera importancia, e influyó en los autores posteriores, si bien el recuerdo de su vida aventurera pudo frenar el elogio de algún historiador de la generación inmediata, como fué Moše ibn ʿEzrā. Cierran el artículo de Schirmann índices de las composiciones auténticas y dudosas de Ibn Jalfūn, y transcripción de las noticias biográficas dadas por los autores contemporáneos suyos. — *J. M. V.*

Baer, Fritz, *Die Juden im christlichen Spanien. I Teil: Urkunden und Regesten. II Band: Kastilien, Inquisitionsakten*. Berlín, 1936 (Schocken Verlag); xvi + 596 pp., en 8°.

Después de algunos años de la aparición del vol. I, intervalo que han prolongado las dificultades históricas por que atraviesa Europa, el profesor Baer nos ofrece este vol. II de la *Historia de los judíos en la España cristiana,* relativo a los judíos de la Corona de Castilla y primeros tiempos de actuación de la Inquisición. Es un volumen denso, que hace honor al primero, y concebido con el mismo espíritu de exhaustiva escrupulosidad crítica. Si la cosecha de documentos presentados es menor, se debe a la falta en Castilla de un archivo medieval, tal como el Archivo de la Corona de Aragón, lo cual se ha procurado compensar con búsquedas en archivos de ciudades castellanas, en el Archivo de Simancas, Colección Salazar, Archivos de las casas de Alba y Medinaceli, Biblioteca de El Escorial y, sobre todo, en los fondos del Clero Regular y Secular del Archivo Histórico Nacional de Madrid, y en los fondos de la Inquisición del mismo Archivo.

El propósito del autor es también ahora presentar una serie seleccionada de los documentos relativos a los judíos del reino de Castilla, que reflejan principalmente las condiciones de su vida social o colectiva. Los documentos emanados de la regia Cancillería constituyen, pues, la fuente principal y a la que se ha dado la máxima atención; siguen luego los contratos de carácter privado otorgados entre judíos y cristianos. Desde luego, se han recogido todos los desenvolvimientos de la legislación foral y general en lo pertinente a la regulación de los derechos de los judíos. Además, se ha completado la información documental acudiendo a manuscritos de bibliotecas extranjeras,

tales como las del Vaticano, la Nacional de París y la de Burdeos: de estas últimas se publican largos *excerpta* relativos a procesos inquisitoriales, principalmente de la ilustre familia aragonesa De la Caballería. Pero, sobre todo, la amplitud de la información y lo escrupuloso de la crítica del profesor Baer se advierte en el aparato de notas y observaciones que suele seguir a la publicación de tantos documentos: crítica interna del documento, original o apógrafo; cotejo de los distintos apógrafos en el caso de que existan; relación que tiene con otros documentos análogos que, por tanto, no se publican; ventilación de todas las cuestiones históricas que el documento plantea ayudandose para ello de las fuentes hebraicas editadas o manuscritas; identificación de personajes y linajes. ¡Cuántas monografías relativas a la historia de pequeñas ciudades castellanas ha tenido que apurar el profesor Baer para extraer alguna noticia desperdigada de judíos españoles, y articularla luego en su historia documental!

En volúmenes ulteriores, el profesor Baer nos habrá de dar la visión histórica que se desprende de tanta masa de documentación como ha utilizado; pero no puede negarse que, en líneas generales, ya se perfila la trayectoria seguida por el desenvolvimiento de la población judaica en la España cristiana medieval. Beneficiándose al principio de la Reconquista con una legislación foral muy abierta y humanizada, la población judía prosperó en las ciudades españolas reconquistadas. Con los avances de la Reconquista y con el éxodo de judíos andaluces producido por las persecuciones almohades, destacadas personalidades del campo judío supieron convertirse en instrumentos casi indispensables dentro de la organización de la cosa pública que, en parte, estribaba sobre la pauta musulmana, sobre todo por lo que respecta a los cargos de almojarife y tesorero. Además, su dominio de la gran cultura árabe les había de dar franca acogida en la corte de los reyes y magnates, como astrónomos y médicos. Éste es el tiempo — desde Alfonso VII a Pedro I — de la gran expansión del elemento judaico, sobre todo en la corte y entre la nobleza. Así ha podido probar el profesor Baer que judíos ocupaban cargos dentro de la misma cancillería castellana, y que firmas de judíos, a veces en caracteres al parecer hebraicos, acompañan regularmente a documentos emanados de la regia cancillería. Aparte de esto, los judíos intervenían muy a menudo en el arriendo de los impuestos, de las salinas y en el abaste-

cimiento de los ejércitos. Su posición se consolidaba cerca de los reyes y príncipes, si bien, a veces, fueron víctimas de los bandos y luchas intestinas de la corte, o de sus propias envidias y ambiciones.

Por otra parte, había otras causas que tendían a minar su posición: eran las disposiciones que, principalmente desde el siglo XIII, fué dictando la Iglesia a fin de limitar el contacto entre cristianos y judíos y lograr la conversión de éstos, y, además, el odio del pueblo contra los judíos, a los que veían con demasiada frecuencia dueños de las riquezas e instrumentos implacables del fisco. En los difíciles años de fines del siglo XIV, estos odios estallaron e hicieron estragos en las juderías españolas. Consecuencia de ello fué un número considerable de conversos simulados, los cuales conservaban aún la fe mosaica y judaizaban. Con esto, el pleito se agravó en gran manera. En el mismo seno de la sociedad cristiana española, en todas sus clases, anidaba el peligro de la herejía judaizante, acrecentado por las relaciones que los conversos mantenían con sus hermanos de raza. Aumentó en sumo grado la vigilante y combativa actividad de los órganos guardianes de la fe; la Inquisición multiplicó sus procesos; todo pareció inútil para atajar el mal. Así es que, después de unos ensayos de expulsión de los judíos de algunas regiones españolas, se llegó al decreto de expulsión general, el cual, por cierto, no había de cerrar la lucha contra los judaizantes.

Cierran el volumen que reseñamos índices de personas: judíos, cristianos, conversos; de lugares, de materias y de autores. — *J. M. V.*

Minhá le Dauid. Miscelánea de artículos en hebreo, relativos al judaísmo, ofrecida al Dr. David Yellin, como homenaje, en ocasión de cumplirse su LXX aniversario. Jerusalén, 5695 (1935). 255 pp., en 8°.

Tiene especial interés para nuestros estudios el volumen de homenaje que algunos profesores e investigadores, en su mayoría palestinenses y muy allegados al homenajeado, han ofrecido al Dr. David Yellin con ocasión de su LXX aniversario. Más de una vez nos hemos ocupado en estas columnas de la actividad del Dr. Yellin en el campo de la poesía judaicoespañola [1]. Además, en el volumen ante-

[1] Al-Andalus, vol. I, p. 232; vol. III, p. 226.

rior de Al-Andalus nos fué posible anticipar una recensión sobre uno de los artículos de la miscelánea — el del profesor F. Baer — que hoy podemos comentar [1]. Hay en esta miscelánea, entre la serie de trabajos relativos a distintas ramas del judaísmo, algunos relacionados con la historia y literatura de los judíos españoles. Señalemos entre ellos el trabajo del profesor H. Brody sobre la clase de poesías «amunot», o sea, poesías cuyos versos están formados por sentencias o apotegmas, de carácter banal algunos de ellos, y que, si bien no tienen ninguna relación íntima unos con otros, se encaminan al fin o intención general de la poesía. No se conocen muchos especímenes de este género de poesías, y Brody demuestra que alguna de ellas que aparecía atribuída a R. Abraham ibn Ezra, sólo le es atribuíble en el principio, pues la mayor parte es del poeta saloniquense R. Jacob Tarfón. Hay que hacer notar que casi todas estas poesías ofrecen la forma estrófica *a a a A*.

Sobre la producción poética de R. Salomó ibn Gabirol, B. Kohler nos ofrece algunos restos desconocidos, a pesar de la gran actividad que en estos últimos años han dedicado los especialistas a su Diván. Gracias a su trabajo conocemos por primera vez una bella poesía sagrada del género de las «gueulá», y asimismo, el texto de otras poesías se acrece, gracias a la colación con los nuevos manuscritos estudiados.

Un artículo interesante es el de Bensión Denburg sobre el significado del retorno de R. Yehudá ha-Leví a Palestina y sus relaciones con el movimiento mesiánico de su tiempo. El autor rectifica los puntos de vista de A. Geiger, seguidos por D. Kaufmann. Ambos sostenían que el retorno de R. Yehudá ha-Leví a Palestina tenía un valor de expiación individual de los pecados; pero según el articulista, dicho retorno a Palestina significaba para R. Yehudá ha-Leví algo, mucho más alto y nacional, de preparación de los tiempos mesiánicos, de restauración de la profecía, la cual sólo podía venir de nuevo a Israel con el esfuerzo que suponía reintegrarse al verdadero solar de la profecía, como era la tierra elegida. Había que acelerar el término de la venida de los tiempos mesiánicos, pero no de una manera romántica o pasiva, como hasta nuestro poeta se venía cantando por los poetas

[1] Al-Andalus, vol. IV, p. 248.

anteriores, sino de un modo activo, con los hechos, y el primero de ellos era la reintegración, el retorno al solar de la profecía, Palestina. De esta manera se hacía posible la función mesiánica del pueblo israelita y se preparaba la participación mesiánica de los demás pueblos. Esta restauración de la profecía en Israel, mediante el retorno a la tierra elegida, es la condición esencial para los tiempos mesiánicos. El autor rastrea este sentido íntimo del pensamiento de Yehudá ha-Leví, a base de sus poesías sagradas y de su famoso libro *El Cuzarí,* y ratifica puntos de vista expuestos ya por Baer sobre el valor que tenía entre los judíos medievales la tierra de Palestina y la vida del destierro. Desde luego que esta concepción de R. Yehudá ha-Leví guarda relación con la gran efervescencia mesiánica entre los judíos, producida durante las Cruzadas, y de la cual nos dió claro testimonio el mismo Maimónides. — *J. M. V.*

NOTICIAS

Don Miguel Asín Palacios ha sido nombrado, con fecha 13 de mayo de 1936, «foreign honorary member» de la «American Academy of Arts and Sciences» de Boston, Massachusetts (U. S. A.).

Actividades de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, desde julio de 1936. — Durante el curso 1936-37, continuaron los alumnos becarios de la Escuela los trabajos de investigación a que estaban dedicados, sin que durante el mismo se dieran conferencias ni clases.

En 1937-38 se dieron los cursos ordinarios para los alumnos becarios de la Escuela. En los meses de noviembre y diciembre, don Angel González Palencia dió, en el Paraninfo de la Universidad, una conferencia sobre el tema «Efectos de la dominación islámica en el carácter de la España del siglo XVI».

En el siguiente, 1938-39, además de los trabajos de los becarios, se organizó un cursillo para *monitores* (alumnos del Magisterio musulmán), en número de dieciocho, del 15 de abril al 15 de mayo, con arreglo a un programa, que comprendía las siguientes materias: Lengua, Arte, Influencia de la cultura árabe, Historia, Literatura, Vida y costumbres españolas e Influencia del arte árabe. Realizáronse visitas a la Alcazaba, Palacio y Torres de la Alhambra y demás monumentos árabes de la ciudad, Generalife y Albaicín. El cursillo fué clausurado solemnemente con asistencia de las primeras autoridades granadinas y del Director de Enseñanza marroquí Abd-el-Krim ben el Hachch, e Interventor del Centro Cultural de Tetuán D. Fernando Valderrama. Pronunció el discurso de clausura don José Navarro Pardo y cerró el acto el Rector de la Universidad don Antonio Marín Ocete.

Durante las fiestas del Corpus del mismo año 1939, el Ayuntamiento de Granada, bajo la dirección técnica de la Escuela de Estudios Árabes, celebró una exposición de industrias granadinas y marroquíes en el Corral del Carbón.

El curso 1939-40 se lleva a cabo con toda normalidad. La conferencia inaugural estuvo a cargo de don Emilio García Gómez, que disertó sobre el tema «El Islam, cerca y lejos de nosotros». Las enseñanzas se realizan conforme al programa siguiente:

I. Árabe literal (curso de iniciación). Todos los días (menos los sábados), de cuatro a cinco.

II. Hebreo bíblico. En la Facultad de Letras de la Universidad. Lunes, miércoles y viernes, de una a dos.

III. Explicación de textos clásicos (curso de árabe literal superior). Martes, jueves y sábados, de seis a siete.

IV. Árabe marroquí. Todos los días (menos los sábados), de cinco a seis.

V. Árabe egipcio moderno. Todos los días (menos los sábados), de cinco a seis.

VI. Instituciones musulmanas (curso cuatrimestral). Lunes, miércoles y viernes, de cinco a seis.

VII. Geografía e Historia de países musulmanes. Lunes, miércoles y viernes, de seis a siete.

VIII. Literatura arábigo-española (conferencia). Sábados, de seis a siete.

IX. Curso elemental de arqueología árabe. Lunes, miércoles y viernes, de cuatro a cinco.

X. Curso de castellano para alumnos musulmanes. Martes, jueves y sábados, de cuatro a cinco.

Actualmente, en el local residencia de la Escuela, se hospedan quince alumnos becarios musulmanes que cursan los estudios del Bachillerato en el Instituto de Granada.

ADDENDA ET CORRIGENDA

P. 3, nota 7 = *(anūk)* léase *anwak*.
P. 14, l. 12 = *(al-ṣart)* léase *al-šart*.
P. 25, l. 7 = (الحقبرة) léase الحقيرة.
P. 25, l. 14 = (وبادرتُ) léase وبادرتُ.
P. 27, l. 7 = (أعدى عن الحرب) léase أعدى من الجرَب, «más contagiosos que la sarna», y corríjase la trad. en p. 24, l. 1-2 [corrección del prof. Ign. Kratchkovsky].
P. 154, l. 3 = (الطالون) léase الطالَوِيّ. Darwīš Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ṭālū al-Ṭālawī, sabio de origen turco establecido en Damasco (905-1014 = 1540-1605): cfr. Brockelmann, *GAL*, II, 273; Zaydān, *Ta'rīj ādāb al-luga al-ʿarabiyya* (Cairo, 1913), III, 275-6; Kratchkovsky in *Zapiski Kollegii Vostokovedov*, I [1925], 13-14 [corrección y nota del prof. Ign. Kratchkovsky].
P. 429, l. 9 = *mufaḍḍaḍ* léase *mufaṣṣaṣ*.

SUMARIO

ARTÍCULOS

ASÍN PALACIOS (MIGUEL), El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm 253
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla 1
— Una obra importante sobre la poesía arábigoandaluza. Reseña del libro del prof. H. Pérès 283
HERNÁNDEZ JIMÉNEZ (FÉLIX), Estudios de geografía histórica española. I. El ribāṭ de Kaškāllu en la provincia de Marmaria 317
LÉVI-PROVENÇAL (E.), Les «Mémoires» de ʿAbd Allāh, dernier roi zīride de Grenade *(conclusión)* 29
NYKL (A. R.), Nuevos datos sobre el «Kitāb al-Zahra» 147
RUIZ ORSATTI (REGINALDO), Tratado de paz entre Alfonso V de Aragón y el Sultán de Egipto, al-Mālik al-Ašraf Barsbāy 333

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. IV Y V

CAMÓN AZNAR (JOSÉ), Las piezas de cristal de roca y arte fāṭimī encontradas en España: Lote del monasterio de Celanova 396
NYKL (A. R.), Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife 174
OCAÑA JIMÉNEZ (MANUEL), Capiteles epigrafiados de Madīnat al-Zahrā' 158
— Capiteles epigrafiados del baño del Albaicín en Granada 166
S., El arte hispano-musulmán en varias publicaciones recientes 409
TEMBOURY (JUAN), La cerámica vidriada de Málaga después de la reconquista de la ciudad 432
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), De cerámica hispano-musulmana 412
— Con motivo de unos planos del Generalife de Granada 436
T. B., La torre de Doña Urraca en Covarrubias (Burgos) 155

T., La Muela de Ágreda (Soria)..... 169
— Reparación de la techumbre de la mezquita de Córdoba, en el siglo XIII..... 171
— La puerta de Bibarrambla de Granada..... 195
— Restauración, en el siglo XVIII, de la cúpula que precede al miḥrāb de la mezquita de Córdoba..... 198
— Las cúpulas de las más importantes mezquitas españolas y tunecinas en los siglos IX y X..... 391
— La civilización mozárabe..... 405
— Los modillones de lóbulos..... 406
— El arte musulmán español..... 434

VARIEDADES

ASÍN PALACIOS (MIGUEL), Etimologías..... 451
CAGIGAS (ISIDRO DE LAS), Al-Andalus. (Unos datos y una pregunta.) 205
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Alusiones a los «Ijwān al-Ṣafā'» en la poesía arábigoandaluza..... 462
VILA (SALVADOR), El nombramiento de los wālíes de al-Andalus... 215

LIBROS Y REVISTAS

ALI AINI (M.) Y SIMORE-MUNIR (F. J.), *Abd al-Kadir Guilani* (M. A. P.) 476
ANTUÑA (M. A.), *Manuscritos árabes de «al-Ḥāwī» de al-Rāzī en la Biblioteca de El Escorial* (A. G. P.)..... 222
BAER (F.), *Šeridim mimešorere Qastilla bimea 14* (J. M. V.)..... 248
— *Die Juden im christlichen Spanien. I Teil: Urkunden und Regesten. II Band: Kastilien, Inquisitionsakten* (J. M. V.)..... 481
BEL (A.), *Survivance d'une fête du printemps à Tunis* (F. Galvis)..... 241
— *La réligion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie réligieuses. I: Établissement et développement de l'Islam en Berbérie du VIIe au XXe siècle* (M. Alonso)..... 475
BLACHÈRE (R.), *Un poète arabe du IVe siècle de l'hégire (Xe siècle de J.-C.): Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbī (Essai d'histoire littéraire)* (E. G. G.)..... 243

BRODY (H.), *Mosé ibn ʿEzra: Šire ha-ḥol, I* (J. M. V.)..... 246
BRUNSCHVIG (R.), *Ibn aš-Šamāʿ, historien ḥafṣide* (M. M. A.)..... 238
CASKEL (W.), *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America* (A. G. P.)..... 479
DINGEMANS, *Al-Ghazali's boek der Liefde* (N. M.)..... 474
FEGHALI (M.), *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie* (A. R. Nykl)..... 242
FREIMANN (A), *Mosé ben Maimon. Responsa* (J. M. V.)..... 250
GLIDDEN (H. W.), *The lemon in Asia and Europe* (M. A. P.)..... 477
GOICHON (A. M.), *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīna (Avicenne)* (M. Alonso)..... 470
GUILLAUME (A.), *The «Summa philosophiae» of al-Shahrastānī Kitāb nihāyatu 'l-iqdām fī ʿilmi 'l-ḳalām* (M. A. P.)..... 223
HALKIN (S. A.), *Moslem schisms and sects («Alfarḳ bain al-firaḳ»..... by ʿAbd al-Kāhir..... al-Baghdādi)* (M. A. P.)..... 229
HITTI (PH. K.), *History of the Arabs* (M. A. P.)..... 478
HOUBEN, *Elementen voor Geestelijk leven in de Islam* (N. M.)..... 474
HOWARD (H. N.), *Preliminary materials for a survey of the libraries and archives of Istanbul* (M. A. P.)..... 467
LÉVI-PROVENÇAL (E.), *Histoire de l'Espagne musulmane, extraite du Kitāb Aʿmāl al-Aʿlām par Lisān ad-Dīn Ibn al-Khaṭīb* (M. M. A.).. 239
LUCIANI (J. D.), *El-Irchād par Imām el-Harameïn* (M. A. P.)..... 472
MASSIERA (P.), *Tables générales du Recueil de notices et mémoires de la Société Archéologique du département de Constantine, de 1898 à 1933* (A. G. P.)..... 221
MEYERHOF (M.), *Sur un glossaire de matière médicale arabe composé par Maïmonide* (E. G. G.,..... 233
MILLÁS VALLICROSA (J.), *Un almanaque portugués del siglo XIV* (A. G. P.)..... 235
Minḥá le Dauid (Miscelánea en homenaje al Dr. David Yellin) (J. M. V.)..... 483
Osiris, I: The David Eugene Smith presentation volume. Studies on the History and Philosophy of Science and on the History of Learning and Culture (J. M. V.)..... 231
RENAUD (H. P. J.) Y COLIN (G. S.), *Documents marocains pour servir à l'histoire du «mal franc»* (E. G. G.)..... 236
SCHIRMANN (J.), *Jiṣḥāq ibn Khalfūn* (J. M. V.)..... 479

SMITH (M.), *Al-Risālat al-laduniyya by Abū Ḥamid M. al-Ghazzālī* (M. A. P.) 473
SPIES (O.) Y UMERUDDIN (M.), *Suhrawerdī Maqtūl's philosophical position according to the works of his youth* (M. Alonso) 469
SPIES (O.), *Al-Kindī's treatise on the cause of the blue colour of the sky* (M. A. P.) 476
TEICHER (J.), *Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica* (Félix Treserra) 223
UMERUDDIN (M. A.), *An Exposition of al-Ghazzālī's Views on the problem of the Freedom of the Will* (M. Alonso) 474
WALZER (R.), *Fragmenta graeca in litteris arabicis: I. Palladios and Aristotle* (M. A. P.) 468
WELBORN (M. C.), *Studies in medieval metrology: The «De ponderibus et mensuris» of Dino di Garbo († 1327)* (A. G. P.) 234
WENSINCK (A. J.), *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane* (M. Alonso) 472
WOLFSON (H. A.), *The internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophical Texts* (M. Alonso) 469
— *Isaac Israeli on the internal Senses* (M. Alonso) 470
ZAYAT (H.), *La croix dans l'islam* (M. A. P.) 231
ZOETMULDER (P. J.), *Pantheisme en monisme in de javaansche soeleklitteratuur* (M. A. P.) 230

NOTICIAS

Traslado a Madrid de don Emilio García Gómez 251
Conferencias del prof. A. R. Nykl en Granada 251
Grupo de estudios islámicos en la Universidad de París 251
Constitución en Londres de «The Society for the Study of Alchemy and early Chemistry» 251
Nombramiento de don Miguel Asín Palacios para la «American Academy of Arts and Sciences» de Boston 487
Actividades de la Escuela de Estudios Árabes de Granada desde julio de 1936 487

ADDENDA ET CORRIGENDA 489

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOL. IV MADRID - GRANADA. 1936 FASC. 1

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN ÁRABE

ا	(nada)	ز	z	ك	k		
آ	ā'	س	s	ل	l		
ب	b	ش	š	م	m		
ت	t	ص	ṣ	ن	n		
ث	ṯ	ض	ḍ	ه	h		
ج	ŷ	ط	ṭ	و	w		
ح	ḥ	ظ	ẓ	ى	y		
خ	j	ع	'	ـَ	a	[estado absoluto]	
د	d	غ	g	ـَة	at	[estado constructo]	
ذ	ḏ	ف	f				
ر	r	ق	q				

Vocales breves: ـَ a; ـِ i; ـُ u.

Vocales largas: اـَ ā; يـِ ī; وـُ ū.

Artículo: *al-*, aun ante solares.

Ídem, precedido de palabra terminada en vocal: *-l-*.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN HEBREA

א	(nada)	ז	z	מ	m	ק	q
ב	b	ח	ḥ	נ	n	ר	r
ג	g, gu	ט	ṭ	ס	s	ש	š
ד	d	י	y	ע	'	ת	t
ה	h	כ	k	פ	f o p		
ו	w	ל	l	צ	ṣ		

Vocales: a, e, i, o, u.

Chevás iniciales o móviles o compuestos: ă, ĕ, ŏ.

Letras א, ה, י, ו, de prolongación = nada.

Artículo, junto con el nombre, v. gr., Hacohén, Haleví.

Los nombres bíblicos y vivos se transcribirán según la grafía usual: Moisés, Isaac, Jacob.

R 2 DEC 1961

1990 - 1